ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

ERICH DINKLER / ERNST KÄSEMANN / MARTIN NOTH

GERHARD ROSENKRANZ / HANNS RÜCKERT

ERNST STEINBACH

herausgegeben von

GERHARD EBELING

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

54. Jahrgang 1957

55 1958

VERLAG J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

62640

V. 54-55
1957-58

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1957

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, diesen Band, einzelne Beiträge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT DES 54. JAHRGANGES (1957)

Neutestamentliche Fragen von heute. Von Professor D. Ernst Käsemann, Göttingen 1

Zum Text der Apostelgeschichte. Von Professor D. Ernst Haenchen, Münster/Westf. 22

Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien. Von Privatdozent Dr. theol. Helmut Köster, Heidelberg-Rohrbach 56

Über die Aneignung neutestamentlicher Überlieferung in der Gegenwart. Von Dr. Ernst Heitsch, Göttingen 69

Tolstoj und die protestantische Bibelwissenschaft. Von Dr. theol. Franz-Heinrich Philipp, Marburg/Lahn 80

Amt und Gemeinde im Gottesdienst. Von Professor Dr. Manfred Mezger, Berlin-Zehlendorf 95

Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus. Von Professor D. Ernst Fuchs, Berlin-Schlachtensee 117

Irenäus und seine theologischen Väter. Von Dr. Martin Widmann, Rottweil 156

Die Interpretation der neuzeitlichen Kirchengeschichte. Von Professor Dr. Martin Schmidt, Berlin-Zehlendorf 174

Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre. Von Dr. Dr. Wilhelm August Schulze, Freiburg/Br. 213

Ferdinand Christian Baurs Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre. Von Dozent Dr. Heinz Liebing, Tübingen 225

Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung. Von Professor D. Rudolf Bultmann, Marburg/Lahn 244

Antwort an Ernst Steinbach. Von Thomas Mann 255

Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes. Von Pfarrer Dr. David Lerch, Oberhallau/Kt. Schaffhausen 257

Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition. Von Professor Dr. Hans Conzelmann, Pfaffhausen/Kt. Zürich 277

Die Irrlehrer des Philipperbriefes. Von Pfarrer Dr. Walter Schmithals, Raumland/Krs. Wittgenstein 297

Der Sinn der neutestamentlichen Christologie. Von Professor D. Herbert Braun, Mainz 341

Zur Revision der theologischen Lehre von den Ordnungen. Von Professor Dr. Erwin Eugen Schneider, Wien 377

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Braun, D. Herbert, Professor, Mainz, Friedrich-von-Pfeiffer-Weg 5 . . . 341

Bultmann, D. Rudolf, Professor, Marburg/Lahn, Calvinstraße 14 244

Conzelmann, Dr. Hans, Professor, Pfaffhausen, Post Binz, Kt. Zürich/Schweiz 277

Fuchs, D. Ernst, Professor, Berlin-Schlachtensee, Matterhornstraße 26 . . 117

Haenchen, D. Ernst, Professor, Münster/Westfalen, Steveninkstraße 12 . 22

Heitsch, Dr. Ernst, Göttingen, Calsowstraße 49 69

Käsemann, D. Ernst, Professor, Göttingen, Ewaldstraße 5 1

Köster, Dr. theol. Helmut, Privatdozent, Heidelberg-Rohrbach, An der Marktscheide 10 56

Lerch, Dr. David, Pfarrer, Oberhallau/Kt. Schaffhausen/Schweiz . . . 257

Liebing, Dr. Heinz, Dozent, Tübingen, Biesingerstraße 19 225

Mezger, Dr. Manfred, Professor, Berlin-Zehlendorf, Prinz-Handjery-Straße 22 95

Philipp, Dr. theol. Franz-Heinrich, Marburg/Lahn, Heinrich-Heine-Straße 9 80

Schmidt, Dr. Martin, Professor, Berlin-Zehlendorf, Buschgrabenweg 7 . . 174

Schmithals, Dr. Walter, Pfarrer, Raumland, Krs. Wittgenstein 297

Schneider, Dr. Erwin Eugen, Professor, Wien III, Dannebergplatz 16 . . 377

Schulze, Dr. Dr. Wilhelm August, Freiburg/Br., Rabenstraße 5 213

Widmann, Dr. Martin, Rottweil, Lupfenstraße 4 156

Neutestamentliche Fragen von heute

Friedrich Gogarten zum 70. Geburtstag am 13. Januar 1957

Von Ernst Käsemann

Mein Vorhaben ist insofern mißlich, als ich vor nicht allzu langer Zeit bereits über das Thema „Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland" berichtet habe[1]. In knapp fünf Jahren pflegt sich ja der Forschungsstand oder die Betrachtungsweise des Referenten nicht derart zu wandeln, daß eine neue Meditation grundlegend Neues zutage bringen könnte. Umgekehrt hat es jedoch Sinn, daß wir uns immer wieder Rechenschaft über den Ort ablegen, an dem wir angelangt sind, über die Möglichkeiten und Notwendigkeiten, die sich heute vor uns auftun, über die Gefahren, die uns nun bedrohen, über Ergänzungen und Korrekturen des früher Gesagten, die nicht länger unterlassen werden dürfen, nicht zuletzt über unbequeme Verhältnisse und Entwicklungen, von denen wir uns nicht einfach ins Schlepptau nehmen lassen wollen. Klarheit über Weg und Ziel scheint weithin nicht entfernt so vorhanden und angestrebt wie die Geschäftigkeit, welche sich auch auf wissenschaftlichem Gebiet der Produktionssteigerung und der Erfüllung des täglichen und jährlichen Solls befleißigt. Die Kluft zwischen fruchtbarer Erkenntnis und dem furchtbaren Prozeß der Erzeugung von nutzlosen Hypothesen vertieft sich unentwegt, ohne daß die Fähigkeit des Abstandnehmens, die Grundvoraussetzung aller Wissenschaft, in gleichem Maße wüchse.

Damit stehe ich schon mitten in der Kennzeichnung der Situation desjenigen, der neutestamentliche Arbeit heute ex officio zu betreiben hat. In noch vor einem halben Jahrhundert unvorstellbarem Umfang werden wir durch die Tatsache einer zusammengerückten Welt bestimmt. Der internationale Charakter der Wissenschaft, der Anlaß zur Freude und Dankbarkeit sein sollte, wächst sich allmählich zur Plage

[1] Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft. Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 15 (1952) S. 133–152.

aus und verursacht Alpdrücken. Die Zeit ist endgültig vorbei, in welcher deutsche Exegese das Feld beherrschte. Sie ward zur vereinzelten Stimme im vielgliedrigen Chor. Noch gibt es nicht in jedem Lande eigene Kommentarreihen, aber die Flut der Monographien und die sich ständig mehrende Zahl der Fachzeitschriften überschwemmt uns von überall her. Die Anforderungen, welche die Aufgabe der Lektüre stellen, sind vom einzelnen kaum noch zu bewältigen. Team-work wird auch für uns zur Losung. Spezialisten, die bloß noch registrieren und verzetteln, dürften nicht mehr lange auf sich warten lassen. Das Besprechungswesen muß mit Notwendigkeit entsprechend verkümmern, die Anzeige die solide Erörterung ersetzen. Das eigene Auge und selbständige Urteil drohen, dem Kampf mit dem Papierwust zu erliegen. Der Manager erhebt sich auch in unsern Reihen, von den simplificateurs ganz zu schweigen, welche den Markt für popularisierende Literatur öffnen.

Gerechtigkeit verpflichtet uns zuzugeben, daß die moderne katholische Exegese zum mindesten in Deutschland und seiner näheren Umgebung ebenfalls ein Niveau erreicht hat, das dem der protestantischen Arbeit im allgemeinen nicht mehr nachsteht, sie an Sorgfalt sogar nicht selten übertrifft. Dieser Vorgang beweist, daß die historisch-kritische Methode grundsätzlich Allgemeingut geworden ist. Sie kennzeichnet nicht mehr ein theologisches Lager der Exegese, sondern scheidet faktisch nur noch Wissenschaft von Spekulation oder Primitivität. Die Angleichung der verschiedenen Fronten ist vielleicht das charakteristische Merkmal unserer Epoche.

Zu solcher Angleichung haben gemeinsame konkrete Lebenserfahrungen nicht wenig beigetragen. Eine Generation, welche den Kirchenkampf aus größerer oder nächster Entfernung mitmachte, wird dadurch auch in ihrer Wissenschaft bestimmt werden. Sie ist ebenso durch das Erlebnis der Kriege und Massenlager gezeichnet. Die Haltung des bürgerlichen Individualismus wie des kühlen Historismus wurde ihr dort zerschlagen. Natürlich können wir nicht ohne weiteres die Tradition verleugnen, aus der wir kommen. Es ist die Tradition des Liberalismus, welche, kirchlich fast überall entwertet und verdrängt, so gut wie allein im wissenschaftlichen Bereich der Theologie noch weiterwirkt. Doch haben allerlei Gegenbewegungen auch dort seit einem Menschenalter neue Voraussetzungen geschaffen. Zum mindesten leben die Menschen selber, welche diese Wissenschaft treiben und aus unserer theologischen Tradition herkommen, größtenteils nicht mehr aus der Atmosphäre des Liberalismus. Bekenntnis, Kirche und Ökumene sind für sie nicht bloß unumgängliche Realitäten, son-

dern im allgemeinen auch bejahte Grundlagen ihrer Arbeit, und sie erfahren, daß es nicht nur ihnen in Deutschland so ergeht. Das besagt jedoch, daß sich neben die kirchliche Gemeinschaft in der Ökumene eine theologische zu stellen beginnt, die zwar durch verschiedene Herkunft, Konfession und durch jeweilige Individualität kräftig aufgelockert, aber durch ihre Verbundenheit mit dem kirchlichen Leben und ihren Willen zu einer fruchtbaren Verkündigung geprägt wird. Von einer ökumenischen Theologie zu sprechen, wäre zum mindesten verfrüht, und es ist fraglich, ob verschiedene Tradition, Konfession und Individualität es je dahin kommen lassen. Doch wird man sehen müssen, daß die soeben beschriebene Haltung, von den einzelnen Kirchen wie der Ökumene sorgsam gepflegt, einer bestimmt strukturierten Theologie internationale Geltung und ein Gewicht verschafft, die sie früher in Deutschland selber derart nicht hätte gewinnen können. Deutlicher gesprochen: Der historisch-kritische Radikalismus wird zunehmend isoliert und eingeengt. Das mag in andern Ländern, die niemals sonderlich dahin neigten, keine wesentliche Verschiebung des Gesamtbildes mit sich bringen. In Deutschland verhält es sich anders.

Man braucht ja nur an die Neutestamentler in der Zeit vor und nach dem ersten Weltkrieg zu denken, um zu erkennen, daß hier ein außerordentlicher Reichtum an scharf profilierten, historisch oder systematisch höchst eigenwilligen Gestalten sich zusammenfand. Offensichtlich hat demgegenüber eine Nivellierung stattgefunden, welche nicht nur aus dem Schwund großer schöpferischer Konzeptionen erklärt werden kann, sondern auch im Zusammenhang mit der gegenwärtigen kirchlichen Konjunktur gesehen werden muß, um es respektlos, aber doch, wie ich hoffe, sachlich zutreffend zu formulieren. Begreiflicherweise treten dabei konfessionelle Züge nicht in gleichem Ausmaß wie etwa in der Dogmatik hervor. Ebenso kann man nicht eigentlich vom Vordringen eines kirchlich-theologischen Konservativismus sprechen, wie ihn z. B. für die vorhergehende Generation Zahn verkörperte. Die Bezeichnung „theologischer Pietismus" entspricht dem nicht ganz leicht zu fassenden Phänomen insofern besser, als persönliche Glaubensbindung und die Absicht, solche Bindung bei andern zu ermöglichen und zu vertiefen, hier mit einem stärker oder schwächer entwickelten Biblizismus und einer großen Anpassungsfähigkeit bzw. Indolenz gegenüber den verschiedenen Lehrausprägungen Hand in Hand gehen. Man erstrebt Einigkeit im Zentralen, das man eben in der persönlichen Glaubensbindung erblickt, und läßt Freiheit im vermeintlich Peripheren, nämlich der dogmatischen Ausprägung, walten, konservativ und modern zugleich. Die positive und

sogar positivistische Grundhaltung schließt die Anwendung einer mehr oder minder mild gehandhabten historisch-kritischen Methode keineswegs aus und gewährt allen Spielarten kirchlichen Engagements weiten Raum.

Nun haben wir allen Grund, dem Pietismus nicht geringschätzig gegenüberzutreten. Eine Theologie, die das täte, müßte merkwürdig weltfremd davon abstrahieren, daß unser kirchliches Leben sich faktisch noch immer aus den Wurzeln des Pietismus nährt, der theologische Nachwuchs zum größten Teil auch heute noch aus dem bürgerlichen Pietismus herkommt und dessen Schwächung zweifellos eine sehr bedrohliche Krise im gesamten kirchlichen Bereich einleitet. Wir haben allen Anlaß, den dort vorhandenen Kräften höchst respektvoll zu begegnen und mit ihnen sehr behutsam umzugehen, wenn wir nicht töricht den Ast absägen wollen, auf dem wir nun einmal gern oder ungern sitzen. Das kann allerdings nicht bedeuten, daß wir über das Eindringen des Pietismus in die Gefilde der wissenschaftlichen Theologie zur gleichen Zeit, wo dessen Stoßkraft in den Gemeinden spürbar nachläßt, glücklich sein und eine ökumenisch sich ausbreitende und geförderte pietistische Theologie anders denn als eine Gefahr betrachten müßten. Wenn ich es recht und nüchtern zu sehen vermag, sollte hier durchaus klar geschieden, nämlich Recht und Grenze des Pietismus markiert werden. Seine Grenze kommt in den Blick, wenn man sich fragt, warum die Nachwirkung Schlatters in der heutigen deutschen Theologie so merkwürdig gering geblieben ist. Das ist ja ein überaus erstaunlicher und gleichwohl schlechterdings nicht zu bestreitender Sachverhalt. Tausende haben zu Füßen dieses großen Lehrers gesessen, mindestens zwei Generationen württembergischer Pfarrer sind von ihm ausgebildet worden, der Einfluß seiner Schriften und Vorträge strahlte weit darüber hinaus in das Gebiet der gesamten deutschen Christenheit hinein, seine theologische Arbeit hat für den, der ihn zu lesen versteht, noch nichts an Aktualität und Faszination verloren. Wenn irgendeiner, schien er berufen zu sein, die soeben von mir charakterisierte Bewegung anzuführen und mit scharfem Profil zu versehen. In Wirklichkeit ist das nicht geschehen. Daß Schlatter im Ausland kaum Beachtung gefunden hat, läßt sich weithin aus seiner eigenwilligen Diktion erklären. Woran liegt es aber, daß unsere Studenten ihn kaum noch lesen und offensichtlich auch wenig auf ihn hingewiesen werden? Weshalb fehlt es zwar nicht an denen, die ihn preisen oder sich Einzelanregungen von ihm geben lassen, wohl aber an solchen, die seine Arbeit entschlossen aufgreifen und weiterführen? Weshalb rückt er dort, wo man sein Andenken pflegt, in die Reihe

der Erbauungsschriftsteller oder der typischen konservativen Theologen, in die er, einer der streitbarsten und freiesten Geister seiner Generation, nun wahrhaftig nicht gehört? Mag er sich vor solchem Mißverständnis selber nicht hinreichend geschützt haben, es ist ihm gegenüber ein Unrecht und für uns ein Verlust, daß sein Bild, in der Gegenwart nur retuschiert überliefert, immer stärker die Züge des Mittelmäßigen annimmt. Wenn freilich seine Erben die ihm eignende Originalität, Freiheit, Angriffslust und Entschlossenheit nicht mehr selber besitzen, kann es nicht gut anders gehen. Dann muß sowohl die Großartigkeit seines theologischen Entwurfs wie die geheime Sprengkraft seiner kühnsten Gedanken unter der Decke des Normalen und Banalen begraben werden. Dieser Vorgang erscheint mir symptomatisch: Dem, was ich theologischen Pietismus von heute genannt habe, fehlt der Mut und die Lust zum geistigen Abenteuer, die Bereitschaft, etwas bis zum letzten Ende und mit allen Risiken zu durchdenken, kurz gesagt die wichtigste Voraussetzung systematischen Denkens. Darin unterscheidet sich diese Bewegung jedoch nicht bloß von Schlatter, sondern von den namhaftesten Vertretern der vorangegangenen Epoche überhaupt.

Wir erleben nicht zufällig in unserer Zeit eine Spätblüte des Historismus gerade im Lager der relativ konservativen Forschung, über die man sich nur wundern kann. Ohne weiteres mag zugestanden werden, daß die voraufgegangene Generation sich in systematischen Konzeptionen und Konstruktionen geradezu überschlug. Es ist begreiflich, daß das Pendel nun nach der andern Seite hin ausschlägt. Man wird auch Verständnis dafür aufbringen, daß eine Epoche, in welcher nach zwei Kriegen die Existenz zutiefst unsicher geworden ist, Halt im engsten Bereiche sucht und wagehalsigen Experimenten und zumal schwindelerregenden Höhenflügen abgeneigt ist. Nur darf über all dem nicht vergessen und verschwiegen werden, daß jedes geistige Dasein und insofern ebenfalls alle Wissenschaft bis hin zur Theologie ein Abenteuer ist und bleibt, das mehr noch als Askese und Beharrlichkeit den Mut erfordert. Die via media ist nicht der Weg der Wissenschaft, zum mindesten nicht die Losung, die man darüber setzen dürfte. Wissenschaft lebt aus vielleicht sehr verborgener Leidenschaft und einer nicht endenden Radikalität des Fragens, der es nicht um die Oberfläche, sondern um den Grund der Wirklichkeit geht. Auch wissenschaftliche Theologie lebt daraus, wenn anders sie ihren Namen verdient. An dieser Stelle gibt es keine Kompromisse und Zugeständnisse oder Einschränkungen. Echt griechisch sind hier Pathos und Ethos identisch. Die uns bedrohende Gefahr erblicke ich darin, daß

man bewußt oder unbewußt der Losung der via media folgt, die sich in der Tat dort als Ausweg anbietet, wo common sense herrscht, Kirchen sich ökumenisch zu verbinden trachten, Traditionen der einzelnen Länder sich mischen, die Fülle des Stoffes nach der Organisation durch Manager schreit und die wissenschaftliche Aufgabe mit persönlicher Frömmigkeit ausgeglichen werden soll. Die Kirchen mögen im allgemeinen gegen eine solche Entwicklung nichts einzuwenden haben. Sie würden dadurch von einem Herd dauernder Beunruhigung befreit und in ihrer vorfindlichen Kontinuität bestätigt werden. Ob solche Entwicklung ihnen zum Heile diente, ist eine andere Frage. Stehen doch die Kirchen jedenfalls Europas im 20. Jahrhundert ohnehin in der Gefahr, zum öffentlich anerkannten und mitten in der technischen, sozialen und politischen Welt ausgesparten Naturschutzgebiet zu werden. Theologische Aufgabe müßte es gerade um der Kirche willen auch sein, dieser Gefahr zu begegnen, statt sie zu vergrößern. Freilich, Gebrauchstheologie wird das nicht vermögen.

Die soeben gemachten Ausführungen rührten bereits an jenes Problem, das ich früher durch den Hinweis auf die Kluft zwischen der heutigen Systematik und der neutestamentlichen Exegese festgestellt habe und das man vereinfachend auf die Formel des Gegensatzes von Barth und Bultmann im methodischen Bereich bringen kann. Allerdings ist mit solcher Formel nur das lehrreichste Beispiel, nicht das Problem im ganzen umschrieben. Denn es ist ja nicht so, daß etwa Barth einen andern Neutestamentler als Kronzeugen Bultmann vorzöge. Bultmann scheint ihm im Gegenteil noch immer der liebste und fruchtbarste Gesprächspartner zu sein. Umgekehrt läßt sich jedoch auch nicht behaupten, daß irgendein Neutestamentler derart von Barth oder einem andern zeitgenössischen Systematiker bestimmt würde, wie das für die liberalistische Exegese der idealistischen Systematik gegenüber galt. Im allgemeinen zieht man auf beiden Seiten seine Straße, ohne sich allzuviel um den andern zu kümmern und obgleich man sich unentwegt auf des andern Feld begeben muß. Der Systematiker kann ja nicht auf Exegesen und historische Analysen verzichten. Umgekehrt mag der Exeget sich einbilden, nicht Systematiker sein und werden zu müssen, und es gehört zu den merkwürdigen Nachwirkungen des Historismus, daß eine Anzahl von Exegeten tatsächlich in durchaus unangebrachter Bescheidenheit nur historische Vorarbeit für den Systematiker zu leisten wähnt. Aber Systematik als unbewußte Hinterwelt des Historikers ist der gefährlichste Tummelplatz der Borniertheit oder Vermessenheit, wie andererseits die Nichtachtung der historisch-kritischen Methode in der Systematik

Spekulationen verschiedenster Art freie Bahn gewährt. Wo immer man des andern entbehren zu können meint, laufen in Wirklichkeit zwei Formen der Systematik und Exegese aneinander vorüber, wobei jeweils der Vertreter der einen Disziplin seine Erkenntnisse auf dem andern Gebiet mehr oder minder über den Daumen peilt oder seinen Wunschträumen entnimmt.

Auf die Ursachen dieses Zustandes und die Auswirkungen bei den Studenten und in der Kirche brauche ich nicht nochmals einzugehen. Doch sollte man sich hüten, diese augenblickliche theologische Äußerung von Schizophrenie anders denn als Krankheit zu betrachten, die wir mit aller Kraft endlich überwinden müssen. Auf keinen Fall sollte man daraus kirchlicherseits noch Kapital schlagen. Nicht Recht und Notwendigkeit der historischen Kritik stehen mehr zur Debatte. Das mag eine bestimmte Inkarnationstheologie zwar propagieren, welche sich heute großer Beliebtheit erfreut und die bruta facta der sogenannten Heilsgeschichte mit der daraus abgeleiteten kirchlichen Tradition für sakrosankt erklärt. Aber jedes Handwerk hat seine eigene Methodik, die durch die Zweckmäßigkeit bestimmt wird, und wer von außen in diese Methodik hineinredet, beweist gewöhnlich nur, daß er vom Handwerk nichts versteht. Die Schrift ist als solche vor allem andern zunächst einmal ein Dokument der Vergangenheit und unterliegt insofern der historischen Kritik als dem allgemein bewährten Zugang zu Dokumenten der Vergangenheit. Daß sie Gottes Wort sei, ist eine Aussage der kirchlichen Verkündigung, die als solche nicht mit einem methodischen Prinzip verwechselt werden darf. So gründet sich denn auch der Glaube nicht auf der theologischen Arbeit, die vielmehr recht verstanden und getan in den Bereich der guten Werke gehört. Wie der Glaube zum Dienst in der Profanität frei macht, so gibt die Kirche auch zu jenem durchaus profanen Dienst frei, der historische Wissenschaft heißt, und schränkt diesen Dienst nicht durch Bedingungen ein, welche Methode und Ergebnis betreffen. Sie wagt ihre Glieder und sich selbst, eben indem sie in die Profanität entsendet, in den weltlichen Beruf und Stand. Täte sie das nicht, würde sie verdecken, daß die Welt ihr Raum und Offenbarung nicht Glossolalie ist. Die Gegenwärtigkeit der Offenbarung in der Schrift ist nicht zeitlose, sondern stets neu in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und im Übersetzen zu gewinnende – oder zu verfehlende! – Gegenwärtigkeit. Wer das Risiko des Verfehlens nicht eingeht, muß aus der Schrift das vom Himmel gefallene Buch, aus ihrer Botschaft eine zeitlose und darum niemanden in konkrete Verantwortung rufende Wahrheit werden lassen.

Umgekehrt wird man sich gerade heute ernsthaft fragen müssen, woran es liegt, daß die völlig willkürliche und den Text vergewaltigende historische Rekonstruktion groteske Ausmaße annehmen kann. Es hat eine tiefe Unsicherheit darüber Platz gegriffen, wodurch historische Urteile ermöglicht und begrenzt werden, in welchem Sinne historische Arbeit den Charakter einer Wissenschaft, nämlich Verbindlichkeit, beanspruchen könne. Die Freiheit von der Bindung durch die kirchliche Tradition hat unleugbar der Individualität des Historikers einen Spielraum gewährt, in welchem jeder Exzeß möglich ist und die Regeln des Handwerks nicht bloß mißachtet, sondern problematisch werden. Die Leidenschaft zur Realität, das eigentliche Motiv des Historikers, wird nur zu oft durch den Einfall, die ständige Ausflucht des Dilettanten, ersetzt. Der indirekte Anspruch der Wahrheit in der Realität verliert zunehmend seine den einzelnen begrenzende und dem Ganzen verpflichtende Kraft. Die Tyrannis der Intuition löst die Leitung durch die Tradition ab, womit man zweifellos aus dem Regen unter die Traufe geraten ist. Wer wollte es angesichts dieses durchaus nicht länger übersehbaren Tatbestandes der Systematik verargen, wenn sie der historischen Arbeit im ganzen mißtrauisch oder skeptisch gegenübersteht und zum mindesten die Regeln des Handwerks in einer neu durchdachten Hermeneutik geklärt wissen will? Das Gespräch darüber, das durch Bultmann, Gogarten, Diem und Fuchs begonnen ist, darf auf keinen Fall abreißen. Es wird sich ebensosehr von dem romantischen Ideal der Interpretation abzusetzen wie auf das Anliegen reformatorischer Schriftauslegung zurückzubesinnen haben. Geschichtliche Vorgänge mögen durch Individuen markiert, sie dürfen jedoch nicht auf das Wechselspiel von Individualitäten reduziert werden. Die Geschichte der Urchristenheit ist nicht ausschließlich und nicht einmal primär die Geschichte ihrer großen Theologen und des von diesen gewonnenen Selbst- und Daseinsverständnisses, so reizvoll sie sich darin spiegelt und limitiert. Der verpflichtende Charakter des Kanons wird durch den Aufweis seines historisch mehr oder minder zufälligen Abschlusses, seiner verschwimmenden Grenzen und seiner unterschiedenen und teilweise gegensätzlichen Einzelzeugnisse noch nicht aufgehoben. Denn in diesem Kanon wird jene Geschichte festgehalten und in vielfachen Brechungen reflektiert, in welcher die Tröstung der angefochtenen Herzen durch das Evangelium Wirklichkeit ward und behält, eine zu gleicher Zeit stets neu geleugnete und bis in die Reihen der Zeugen hinein mißverstandene und dennoch sich immer wieder Anerkennung verschaffende Wirklichkeit. Das Zeugnis dieser Wirklichkeit birgt exemplarisch die ganze Fülle möglicher Aus-

einandersetzungen mit dieser Wirklichkeit in sich. Es ist alles andere als einheitlich. Jakob und Esau scheiden sich selbst in ihm. Das Evangelium tritt nicht auf den Plan, ohne auch die Reaktion des Nomismus und Enthusiasmus zu wecken. Aber gerade so bleibt der Kanon Zeugnis der uns vorgegebenen und aufgegebenen Geschichte, nur so kann er es überhaupt sein. Anders ginge es in ihm nicht um unsere menschliche Wirklichkeit, sondern um Illusion.

Wenn es sich freilich so verhält, wird sich Interpretation der Schrift nur kritisch vollziehen lassen, und zwar in einer radikalen, vom Evangelium her geforderten Sachkritik, welche die historische Kritik in ihren Schatten stellt. Historische Kritik weist nur die Problematik jenes Sachverhaltes auf, welchen man als die Variabilität des Kerygmas bezeichnen mag. Der Frage, was diese Problematik hervorruft und was sie für uns bedeutet, vermag einzig theologische Kritik gerecht zu werden. Der verpflichtende Charakter der ganzen Schrift ruht darin, daß sich allein in der ganzen Schrift die Wirklichkeit der vom Evangelium begründeten Geschichte exemplarisch bezeugt. Aber die Summierung aller einzelnen Schriftzeugnisse ist nicht das Evangelium. Sonst wäre die Schrift das vom Himmel gefallene Buch und bestimmte der Doketismus unsern Offenbarungsbegriff. Die Spannung von Evangelium und Schrift ist unaufgebbare Voraussetzung aller theologischen Interpretation und Sinn der von der historischen Kritik wahrgenommenen Problematik der Schrift. Welche Motive immer die Übernahme historischer Kritik in den exegetischen Bereich veranlaßt haben mögen, ein Abrücken von dieser Kritik in der Gegenwart muß mit Notwendigkeit die Problematik der Schrift verdunkeln, die einzelnen Schriftaussagen nivellieren, die Spannung von Evangelium und Schrift aufheben und die Geschichtlichkeit der Offenbarung gefährden. Die radikale historische Kritik ist die in der Neuzeit gezogene Konsequenz im Methodischen aus der für die Interpretation der Schrift konstitutiven theologischen Kritik. Ihre Verselbständigung hat solchen Zusammenhang vergessen lassen, aus der dienenden Funktion das Ziel der Exegese gemacht und an die Stelle des legitimen Ursprungs fremde Leitbilder dringen lassen. Hier muß zurückgefragt werden. Denn die theologische Klärung der faktisch auf breitester Front als notwendig gehandhabten und grundsätzlich anerkannten historischen Kritik ist, was ihre Aufgabe und Reichweite anlangt, bisher nur unzureichend angefaßt worden. Gerade daraus ergeben sich jedoch heute die entscheidenden Spannungen zwischen Exegese und Systematik. Man kann es nicht dem einzelnen überlassen, hier auf seine Weise zu experimentieren, und es ist nicht einzusehen, daß

man nicht wenigstens im Bereich einer theologia crucis zu einer weitgehenden Verständigung gelangen sollte, die gegenüber einer Theologie der Heilstatsachen freilich ausgeschlossen erscheint.

Durch nichts ist solche Fragestellung derart vorbereitet und gefordert wie durch das Werk R. Bultmanns. Ich hoffe, daß es nicht bloß auf das Konto des Schülers gesetzt wird, wenn ich die Auseinandersetzung mit diesem Werk als die vordringlichste Aufgabe der gegenwärtigen Generation von Neutestamentlern in Deutschland bezeichne. Nur unentwickelte Urteilskraft mag Bultmann, dessen Arbeit in der ganzen Welt studiert und umstritten wird, die Rolle eines zweifellos führenden bloßen Fachgelehrten zuweisen. Ganz von der ungewöhnlichen Weite des Horizontes abgesehen, in welchem sich bei ihm die Gelehrsamkeit des hervorragenden Neutestamentlers mit systematischer Leidenschaft und einer lebenslangen Beschäftigung mit den Fragen klassischer Philologie und philosophischer Problematik verbindet, wird man ja doch zu erkennen haben, daß er wie kein anderer unter den heutigen Exegeten die Kontinuität mit jener Vergangenheit repräsentiert, aus der wir herkommen und die wir nicht einfach überspringen dürfen. Daß er wie F. Chr. Baur im vorigen Jahrhundert entschlossen die Auseinandersetzung mit der historischen und theologischen Problematik dieser Vergangenheit aufgreift, gibt seiner Arbeit eine zugleich bindende und sprengende Kraft. Ich bin nicht der Meinung, daß Bultmanns Lösungen ohne weiteres von uns als richtig übernommen werden können. Vielleicht wird sogar gerade der Schüler zum prädestinierten Gegner des Lehrers werden müssen, insofern das von beiden gemeinsam um die Wahrheit geführte Gespräch immer auch die Begrenzung des irdischen Lehrers erweist und jedenfalls den Schüler zur Selbständigkeit entbindet. Da man heute nicht selten von der „Bultmannschule" spricht, mag einmal hervorgehoben werden, daß wohl keiner von Bultmanns alten und bekannteren Schülern dem Lehrer nicht durchaus kritisch gegenübersteht. Doch spricht das nicht gegen, sondern für den Lehrer. Denn dieser heute nun wirklich höchst seltene Sachverhalt beweist ja nur, daß es dem Lehrer gelungen ist, jenen sokratischen Hebammendienst zu leisten, der zur Wahrheit und Freiheit führt. Allein von da aus erscheint schon die Verketzerung Bultmanns bis hin zu Kanzelabkündigungen als töricht. Ganz davon abgesehen, daß sie sich zumeist nicht eben verständiger Argumente bediente und zuweilen beschämend nichtssagend blieb – die Bekanntgabe einer von Bibelsprüchen eingerahmten Besorgnis dürfte eher den Eindruck der Verlegenheit als des Geistes und der Kraft erwecken! –, können die Kirchen heute weniger denn je auf Lehrer verzichten, wel-

che zur Kritik an sich selber erziehen. Es wird genug in Kolonnen marschiert und uniformiert, obgleich der Kirchenkampf gezeigt hat, daß das selten Verheißung besitzt. Töricht ist Bultmanns Verketzerung aber auch deshalb, weil sie eine sachliche und fruchtbare Diskussion nur hemmt. Jene theologische Krise, welche man durch Bultmanns Werk neu wahrnimmt, begleitet den Protestantismus seit über zwei Jahrhunderten. Der Exeget Bultmann hat sie in ihrem Ausmaß aufgezeigt, der Systematiker hat Wege zu ihrer Überwindung zu bahnen versucht. Jedenfalls diejenigen, die aus seiner Schule hervorgegangen sind, werden ihre Lebensarbeit daransetzen müssen, die historischen Voraussetzungen der systematischen Konzeption Bultmanns zu überprüfen, wie eine ganze Generation ähnlich mit der Arbeit F. Chr. Baurs beschäftigt war.

Es scheint mir nötig und nützlich, ein wenig jene Fragestellungen zu erörtern, auf welche dabei das größte Gewicht fällt. Nicht besonders will ich mich auf das früher von mir behandelte Problem des historischen Jesus und des Verhältnisses seiner Verkündigung zu der seiner ersten Jünger einlassen. Doch muß festgestellt werden, daß allen Anzeichen nach an diesem Punkte heftige Auseinandersetzungen zu erwarten sind. Weder die angelsächsischen noch die französisch sprechenden Länder haben jemals von der Leben-Jesu-Geschichte wirklich Abstand genommen. Sie verübeln im Gegenteil der radikalen deutschen Kritik und insbesondere der formgeschichtlichen Arbeit nichts mehr als eben die Skepsis solchem Versuch gegenüber. In Deutschland selber ist die Debatte, die Jahrzehnte hindurch erstarrt war, wieder in Gang gekommen. Charakteristisch dafür dürfte sein, daß Stauffer vor dem Wagnis nicht zurückschreckt, einen neuen Entwurf des Jesus-Bios vorzulegen, daß J. Jeremias seit langem darum bemüht ist, von den verba ipsissima her nicht bloß Jesu Selbstbewußtsein zu erhellen, sondern auch die urchristliche Geschichte und die neutestamentliche Theologie als Reflex der Historie Jesu zu begreifen, daß endlich Fuchs, G. Bornkamm und ich uns gezwungen sehen, die Behauptung einzuschränken, Ostern habe das christliche Kerygma begründet, und daß wir nach der Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben fragen müssen. Das Problem wird ebensowenig durch die Rekonstruktion eines heilsgeschichtlich betrachteten Bios Jesu wie durch eine Darstellung Jesu als des Vorbildes für den Glaubenden gelöst werden können, obgleich im Neuen Testament selber bereits beides versucht worden ist. Hartnäckig muß daran festgehalten werden, daß der erste Weg, schon durch die unzureichenden Quellen ausgeschlossen, im platten Rationalismus oder im Mirakel-

glauben, der zweite im Moralismus oder in der Mystik enden wird. Darüber sollte die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung eigentlich jeden belehrt haben, der aus einer so langen und mühevollen Geschichte überhaupt Folgerungen zu ziehen vermag. Vergangenes Geschehen nimmt, sofern es sich nicht verflüchtigt, die Gestalt eines vieldeutigen Faktums an. Eindeutigkeit und vergegenwärtigende Kraft vermag ihm nur das begleitende, es bestimmende und vielleicht verursachende Wort zu geben. Nur die Verkündigung Jesu kann uns dem historischen Jesus begegnen und seine Geschichte verstehen lassen. Es hat also Sinn, sie auf ihr Verhältnis zur Verkündigung der Gemeinde hin zu befragen. Dabei darf unter gar keinen Umständen der Unterschied, der durch die Betonung der Passions- und Osterereignisse in der letzten erwächst, verwischt werden. Das heißt jedoch, daß die christliche Predigt nicht einfach als Fortführung und Reflex der ipsissima verba verstanden werden darf, so gewiß beides nicht beziehungslos nebeneinandersteht. So wird alles darauf ankommen, das Verhältnis der Botschaft Jesu zur Verkündigung vom Gekreuzigten und Auferstandenen neu und besser als bisher zu bestimmen. Das wird man jedoch nicht können, ohne daß man sich zuvor Rechenschaft über die eigentliche Intention der urchristlichen Kreuzes- und Auferstehungspredigt gegeben hat. Die Botschaft etwa des Paulus und Johannes beweist ja, daß hier nicht bloß bruta facta verkündigt werden. Weil Bultmann die sich nun ergebende Aufgabe in ihrem ganzen Gewicht erkannte, konnte er, ähnlich wie mit seiner Geschichte der synoptischen Tradition für die Synoptiker, auch zu Paulus und Johannes eine neue Forschungsepoche einleiten.

Das Kennzeichen seiner Paulus-Interpretation ist, daß dabei die Anthropologie in den Mittelpunkt rückt. Das entspricht insofern dem zugrunde liegenden Text, als nirgendwo im Neuen Testament sonst die Anthropologie derart thematisch erörtert wird. Gleichzeitig stellt sich Bultmann damit in die Kontinuität der durch F. Chr. Baur eröffneten exegetischen Tradition, in welcher das Problem der Anthropologie erst deutlich erkannt wurde. Freilich wird deren am klassischen Griechentum orientierte Auslegung jetzt von der existentialen Interpretation abgelöst. Die anthropologischen Termini bezeichnen bei Paulus durchweg nicht die Beschaffenheit, sondern eine bestimmte Ausrichtung und ein geschichtliches Verhältnis der menschlichen Existenz. Von da aus allein fügen sie sich zu einer systematischen Einheit zusammen, welche nicht durch eine dualistische Grundkonzeption charakterisiert wird. Von da aus wird dann auch die Zerlegung der paulinischen Theologie in einen hellenistisch-sakramentalen und einen

jüdisch-forensischen Strang überwunden, sowenig Aufnahme jüdischer und hellenistischer Vorstellungen durch den Apostel, dessen Heimat die Diasporasynagoge ist, geleugnet werden soll. Die für Paulus kennzeichnende Antithese von Fleisch und Geist zielt ja nun weder auf den Gegensatz des Endlichen zum Unendlichen noch auf die Erfahrung der Entrückung aus einem irdischen in einen himmlischen Zustand. Sie umschreibt vielmehr die Haltung des Menschen, welchen die Sünde des Ungehorsams den Mächten der Welt anheimgibt, ohne daß er damit doch seinen wahren Herrn los würde, oder den Stand des Christen, der unter Christi Herrschaftsbereich gleichwohl ständig der Anfechtung ausgesetzt bleibt. Die geschichtliche Dialektik des Menschseins vor und nach Christus ist also Grund und Anliegen der dualistischen Redeweise des Apostels, das Sakrament nicht eine Weihe, welche neue Natur verleiht, sondern Aufrichtung der Herrschaft des Kyrios und Äonenwende im Leben des einzelnen. Die Rechtfertigungslehre erscheint infolgedessen nicht mehr, wie Wrede und Schweitzer behaupteten, als ein Nebenkrater der paulinischen Theologie, sondern als ihr Zentrum. Denn in ihr geht es ja eben um das Herrenrecht, das Gott sich bei seinen Geschöpfen auf Erden verschafft, und um die Begründung der nova oboedientia in der Gnade, darum jedoch im Schatten dauernder Anfechtung. Diejenigen, welche heute Bultmann verketzern, haben diesen Teil seiner Exegese und Systematik offensichtlich nicht im mindesten begriffen, während ein der Parteilichkeit so unverdächtiger Zeuge wie Schniewind häufig urteilte, in der vergangenen Generation von Neutestamentlern habe außer Schlatter niemand so viel für die Wiederentdeckung der reformatorischen Rechtfertigungslehre getan wie Bultmann.

Die gegen diese Paulus-Interpretation möglichen Einwände sind von den Schatten ihrer Vorzüge aus zu erheben. Bultmann hat von seinem Ansatz her folgern zu müssen gemeint, die paulinische Theologie sei ihrem Wesen nach Anthropologie, also nicht nur so, wie jede Theologie auch eine Anthropologie in sich schließt, sondern geradezu exklusiv. Es ist mir mehr als zweifelhaft, daß man solche Konsequenz tatsächlich ziehen darf, und jedenfalls vermag ich nicht einzusehen, daß der Apostel sie gezogen hat. Ich würde die Paulus unstreitig charakterisierende Anthropologie weder als Summe noch als Zentrum, sondern als eine bestimmte und allerdings höchst gewichtige Funktion seiner Theologie betrachten: Durch sie wird die Realität und Radikalität der Machtergreifung Christi als des Kosmokrators zum Ausdruck gebracht. Bei dieser Machtergreifung geht es um die ganze Welt, wie sowohl der Kirchenbegriff wie die Apokalyptik des Paulus dartun.

Mir scheint, daß Bultmann diesen, natürlich auch von ihm gesehenen Sachverhalt nur im Bereich der Ethik, noch genauer des Ich-Du-Verhältnisses zur Geltung kommen läßt. Anders könnte er auch nicht gut das neue Selbstverständnis als die eigentliche Gabe der Erlösung verstehen. Nun ist es wirklich so, daß bei Paulus der kosmischen Weite der Erlösung jene den einzelnen treffende Tiefe entspricht. Sonst würde der Apostel einen Mythus vortragen. Doch kommt alles darauf an, daß dieser einzelne als das konkrete Stück Welt betrachtet wird, das ich auch selber bin. Unter gar keinen Umständen darf hier ein noch so verdeckter Individualismus Platz greifen. Welt und Geschichte ist noch nicht die Summe der möglichen und wirklichen Ich-Du-Beziehungen, wie Kirche nicht die Summe ihrer Glieder ist. Anders würde man Welt, Geschichte und Kirche auf ein unendlich vielfältiges, aber im Grunde doch recht oberflächliches Verhalten einzelner Individuen zueinander reduzieren können. Die tiefe Verflochtenheit aller einzelnen in ein gemeinsames Schicksal, das etwa durch Natur oder Masse oder durch vorgegebenes Offenbarungshandeln heraufgeführt wird, käme nicht mehr genügend zum Vorschein. Das Moment der Entscheidung müßte dann so stark betont werden, daß Geschichte allein darauf ruhte, was offensichtlich der Wirklichkeit keiner Geschichte gerecht wird, die immer doch auch Verfallenheit oder Getragensein impliziert. Es ist hier nicht der Ort, den damit erhobenen Einwand exegetisch und systematisch auszuführen. Es sollte nur die kritische Frage angemeldet werden, ob die Gleichsetzung von Theologie und Anthropologie nicht notwendig auf einen modifizierten Individualismus zutreibt. Auch die anthropologische Begrenzung der paulinischen Rechtfertigungslehre durch Bultmann wird ja in diesem Horizont gesehen werden müssen. In ihr geht es tatsächlich ausschließlich um die Rechtfertigung des einzelnen. Aber Paulus hat Rm 9–11 unter dem Thema der Gerechtigkeit Gottes erörtern können und diese Gerechtigkeit nicht bloß in der Antithese zum Gesetzeswerk entfaltet, das den einzelnen fordert, sondern ebenso als Erfüllung der dem Gottesvolk gegebenen Verheißung. Seine Rechtfertigungslehre ist weiter, so gewiß sie im Zeichen seiner präsentischen Eschatologie steht, ohne seine Apokalyptik gar nicht zu begreifen, in welcher es nicht etwa nur um Vergeltung oder Vollendung, sondern nach 1. Kor 15, 28 darum geht, daß Gott alles in allem werde. Entsprechend ist Anfechtung zwar das Merkmal des Christenstandes in der Gegenwart, aber zugleich Ausdruck des nur seufzend festgestellten Sachverhaltes, daß Gott in dieser Gegenwart noch widersprochen wird und seine Feinde ihm eben noch nicht endgültig zu Füßen liegen. Paulus hat Erlösung

nicht im irdischen Widerspruch enden lassen können. Für seine Theologie ist darum die Apokalyptik nicht minder bedeutungsvoll als die Anthropologie. Sie bekundet, daß der Apostel von der Frage der Johannesapokalypse nach der Offenbarung der Gottheit Gottes aufs tiefste bewegt wurde und seine Rechtfertigungslehre um das Recht kreist, das Gott sich an der von ihm geschaffenen Welt holen will. Wenn das mythologisch klingt, so gilt das schließlich von den Aussagen über das Erlösungswerk genauso und darf das jedenfalls nicht zur Eliminierung dieses Komplexes führen. Dessen Interpretation wird jedoch die Gesamtanschauung der paulinischen Theologie mitbestimmen.

Nicht weniger wichtig ist die Auseinandersetzung mit Bultmanns Johannesdeutung. Wieder wird zunächst einzuräumen sein, daß diese Deutung noch studiert werden und bewegen wird, wenn Bultmanns heutige Gegner kaum noch dem Namen nach bekannt sein werden. Sie gehört in die Reihe klassischer Interpretationen, auch wo man das aus der Froschperspektive heraus in unserer Zeit nicht erkennt. Nur darf eine solche Anerkennung ihre Problematik nicht verdecken. Vielleicht gibt es sogar in der schier unübersehbaren Flut johanneischer Literatur nichts, angesichts dessen man der Problematik einer jeglichen Johannes-Interpretation so innewerden muß. Im ganzen Neuen Testament stellt das 4. Evangelium vor die größten und schwersten Rätsel. Wie sich dem König Midas in Gold verwandelte, was immer er anrührte, so scheint fast alles zum Problem zu werden, was mit diesem Evangelium zusammenhängt. Nirgendwo im Neuen Testament waren darum so gegensätzliche Deutungen möglich wie hier. Apostel oder Häretiker, das ungenähte Gewand Christi oder eine Quellenkompilation, eine dramatisch aufgebaute und kunstvoll gegliederte Komposition oder ein formlos monotones Chaos sich wiederholender Aussagen, aramäische Sprache und Vorstellungswelt oder hellenistischer Geist, Mystik oder beginnende kirchliche Dogmatik – das sind nur einige der immer noch debattierten Alternativen. So ist es für die Lage kennzeichnend, daß innerhalb eines Jahrzehnts zwei Altersgenossen von solchem internationalen Rang wie Bultmann und Dodd zwei Auslegungen vorgelegt haben, von denen die eine durch Kierkegaard, die andere durch den Platonismus inspiriert ist. Bultmanns Deutung, mit der ich mich hier allein befasse, steht und fällt mit der Theorie, daß der Evangelist eine heidnische Quelle von Offenbarungsreden benutzt, überarbeitet und kommentiert habe und sich gleichzeitig einer Zeichenquelle bediene, um mit deren Wundern die Gabe und den Anspruch des Offenbarers zu illustrieren. Nur so kann

Bultmann sowohl das unbestreitbar im Evangelium vorliegende mythologische Gut wie den krassen Mirakelglauben vom Evangelisten distanzieren. Nur so kann er daran festhalten, daß die Fleischwerdung des Wortes das Thema des Evangeliums sei, im Sinne Kierkegaards die Fleischwerdung das Inkognito des Offenbarers wahren und mit diesem Inkognito das Ärgernis der Welt erregen lassen. Trägt jedoch die Basis wirklich die Last des Beweises? Ich muß gestehen, daß ich mich nicht vom Vorliegen der behaupteten Offenbarungsquelle überzeugen kann und es nicht bloß anstößig, sondern auch unglaubwürdig finde, wenn faktisch aus dem Evangelisten auf weiteste Strecken der christliche Kommentator einer heidnischen Quelle gemacht wird. Vor allem vermag ich jedoch nicht das Inkognito des Offenbarers in einem Evangelium gewahrt zu erblicken, das mit der Hochzeit von Kana beginnt, die Passionsgeschichte aus der Auferweckung des Lazarus ableitet und in dem Siegesgeschrei des Gekreuzigten seinen Höhepunkt erreicht. So scheint mir das Ärgernis denn auch allein in der Gehorsamsforderung gegenüber einer rebellierenden Welt zu liegen und die Fleischwerdung einzig die Möglichkeit der Kommunikation mit der himmlischen Herrlichkeit zu gewähren. Sie gibt nur die Prämisse dafür ab, daß gesagt werden kann: „Wir sahen seine Herrlichkeit." Es ist ein sehr merkwürdiger und des Nachdenkens werter Sachverhalt, daß der Exeget Bultmann sich von seinen systematischen Voraussetzungen aus gezwungen sieht, die paulinische Eschatologie von der johanneischen aus, dagegen die johanneische Christologie von einer zum mindesten Paulus naheliegenden Inkarnations- und Erniedrigungschristologie zu interpretieren. Die Frage nach den Gründen und dem Recht dieses Sachverhaltes sollte die weitere Auseinandersetzung mit ihm bestimmen.

Wenn ich mich nicht in die Probleme der Einzelforschung verlieren will, kann ich zum Schluß nur noch auf zwei Komplexe hinweisen, die allgemeineres Interesse rechtfertigen. Es gehört zu den besonderen Kennzeichen unserer heutigen Lage, daß die ehemals so energisch und häufig perhorreszierte religionsgeschichtliche Fragestellung sich größter Popularität erfreut und geradezu auf der ganzen Linie Triumphe feiert, seitdem die Texte vom Toten Meer zu unserer Kenntnis gekommen sind. Doch mag eine ironische Meditation über Prinzipientreue und Vorurteile bei der Anwendung einer Methode im theologischen Lager unterdrückt werden. Wir haben ja für die umfangreiche, langwierige, mühsame und aufregende Arbeit an der Herausgabe und Deutung der neuen Texte nur dankbar zu sein. Treten zumeist die Einzelheiten in den Vordergrund, so braucht hier nur mit grobem

Pinsel gemalt zu werden. Eine orthodoxe Gemeinschaft mit hochgespannter apokalyptischer und messianischer Hoffnung, die sich gleichwohl vom Tempel und seinen Opfern gelöst hat und sich in polemischer Abhebung als heiliger Rest und Gemeinde des neuen Bundes versteht, läßt uns in früher schlechterdings nicht zu erträumender Schärfe nach den Voraussetzungen und Möglichkeiten für das Aufkommen des Täufer- und Christentums fragen. Historische und theologische Parallelen bieten sich in Fülle zu Motiven fast des gesamten neutestamentlichen Schrifttums an. Ich denke dabei sowohl an Eschatologie, Prädestinationslehre, Dualismus wie an Kirchenzucht, Initiationsriten, katechetisches und hymnisches Gut der Sekte, aber auch an Einzelheiten wie ihre kultischen Mahle, ihren eigenartigen Kommunismus, den Gedanken einer heiligen militia. Die eschatologische Schriftdeutung rückt in unmittelbare Nähe der im Neuen Testament geübten, wie umgekehrt der schroffe Nomismus die Sekte vom Neuen Testament scheidet und die Eigenart des Christentums besser erkennen läßt. Einfluß auf die junge Gemeinde läßt sich unmöglich bestreiten, wenngleich ungeklärt ist, ob er direkt von der Sekte selber ausgeht oder einer auf jüdischem Boden verbreiteten, durch die Sekte sichtbar gewordenen Strömung entstammt.

Im gleichen Maße, wie die allgemeine Anteilnahme an der Qumranforschung stieg, ist der Kredit der These gesunken, welche eine vorchristliche mythologische Gnosis und deren Bedeutung für das Neue Testament behauptete. Einzig das Vorhandensein eines verbreiteten weltanschaulichen Dualismus ist man im allgemeinen zuzugestehen bereit. Die Entstehung des kirchlichen Gnostizismus wird weithin als Ergebnis einer Verbindung zwischen solchem Dualismus und christlicher Soteriologie erklärt. Damit ist man in jene Betrachtungsweise zurückgefallen, welche aus der gnostischen Bewegung eine kirchliche Verfallserscheinung werden läßt. So bequem diese Anschauung sein mag, so unerlaubt vereinfacht sie die Tatbestände und neutestamentlichen Probleme. Ausgangspunkt alles religionsgeschichtlichen Fragens müßte für uns ja die Erkenntnis sein, daß die urchristliche Soteriologie, Christologie und Ekklesiologie nicht eine in sich geschlossene Einheit darstellen, vielmehr in eine Vielfalt divergierender Konzeptionen zerfallen, die nur Spiegelungen einer veränderten geschichtlichen Lage der Gemeinde sein können. Natürlich will die Gemeinde jeder Zeit Wesen und Werk des einen Jesus Christus beschreiben. Doch tut sie das stets mit neuen Mitteln, die ihr von ihrer geistigen und religiösen Umwelt angeboten werden. Sie müßte es schon deshalb tun, weil ihre Verkündigung anders ihren Zeitgenossen gar nicht ver-

ständlich würde. Sie muß es noch mehr, weil sie selber dem geschichtlichen Wechsel unterliegt, in welchem Kontinuität und Diskontinuität aufs seltsamste miteinander verflochten sind. Die eine biblische Theologie, die, aus einer einzigen Wurzel erwachsen, sich in ungebrochener Kontinuität durchhält, ist ein Wunschtraum und Phantom. Die hellenistische Gemeinde hat sich nicht gescheut, ihre Verkündigung mit den Mitteln ihrer eigenen Zeit und Welt auszurichten. Sie unterscheidet sich vom Judenchristentum vor allem darin, daß sie das Schwergewicht ihrer Botschaft auf die Gegenwärtigkeit des Heils fallen läßt. Das verändert jedoch die Struktur aller ihrer dogmatischen Aussagen. Nun tritt an die Stelle des Messias und Menschensohns als des danielischen Weltenrichters der Kyrios, Gottessohn und Kosmokrator, versteht man die Kirche in Analogie zu einem Mysterienverband, läßt dementsprechend das Sakrament Existenzwandel bewirken oder der Schar der Seligen zuordnen und Erlösung von der Macht der Ananke befreien, Eschatologie Entweltlichung sein. Gewiß hat sich auch dieser Vorgang nicht ungebrochen vollzogen. Das gestattete weder die judenchristliche Tradition, die man nicht radikal und im Handumdrehen abstreifen konnte, noch der Einfluß der großen Theologen, deren Hauptverdienst darin besteht, dem Enthusiasmus der Gemeindefrömmigkeit kritisch begegnet zu sein. Aber das Gefälle dieser Entwicklung will gesehen und anerkannt werden. Ihr erstes literarisches Dokument ist der 1. Korintherbrief, in welchem die Anschauungen und Motive hellenistischer Gemeindefrömmigkeit auf jeder Seite uns entgegenspringen. Nichts ist für sie charakteristischer als die Bestreitung der leiblichen Auferweckung. Sie kann, da die Auferstehung Christi nicht geleugnet wird, die Korinther auch alles andere als Rationalisten sind, nicht aus hellenistischer Aufklärung abgeleitet werden. Dann bleibt jedoch nur übrig, daß die Korinther sich wenigstens teilweise die Parole der Gnostiker von 2. Tim 2, 18 zu eigen gemacht haben: die Auferweckung sei bereits geschehen. In der Taufe hat man Wiedergeburt erfahren, ist man vom Tode zum Leben durchgedrungen, hat man den neuen Menschen angezogen, ist man der Gewalt der Schicksalsmächte entronnen und der seligen Schar zugeordnet worden, mit Christus, wie das wohl hymnische Zitat Eph 2, 6 formuliert, in den Himmeln inthronisiert.

Hält man sich allein diesen Sachverhalt vor Augen, so scheint mir die Aporie der vorhin angeführten Theorie über die Entstehung der christlichen Gnosis hoffnungslos und zugleich grotesk zutage zu treten. Wie soll es von rein jüdischen Voraussetzungen, wie vom gern und häufig beschworenen Eindruck des historischen Jesus, wie schließ-

lich von einer bloßen dualistischen Weltanschauung aus zu derartigen Vorstellungen gekommen sein? Denn daß nicht nur schöne Bilder vorliegen, beweisen die Korinther ja mit ihrer Praxis. Der zweifellos vorhandene Dualismus verbindet sich hier doch mit Motiven und Ausdrucksformen einer Erlösungsmythologie, die nur in hellenistischen Mysterien Parallelen hat. Und da die Korinther sich ihrer Erleuchtung rühmen, ihre Bundesgenossen von 2. Tim 2, 18 auch unverkennbar als Gnostiker beschrieben werden, sehe ich nicht, wie man sich der Konsequenz entziehen will, den korinthischen Enthusiasmus anders denn als christliche Spielart einer mythologischen Gnosis zu bezeichnen. Die christliche Gnosis ist also so alt wie die hellenistische, neben dem Judenchristentum selbständig erwachsende Gemeinde überhaupt und kein Produkt des Verfalls, sondern die auf hellenistischem Boden von Anfang an gegebene Möglichkeit, das Christentum in Analogie zur Erlösungsreligion der Mysterienkulte zu verstehen. Ihrer Ausdehnung werden aber nur dort Grenzen gesetzt, wo man sich entweder noch in der Reichweite des palästinischen Judenchristentums oder schon in derjenigen der beginnenden frühkatholischen Orthodoxie befindet. Von da aus erklärt es sich, daß man so gut wie gar nicht auf ihre Spuren einerseits in den Synoptikern, andererseits in der Apostelgeschichte trifft. Von dualistischer Weltanschauung sind auch diese Schriften keineswegs unberührt. Wäre die christliche Gnosis das Produkt der Verbindung eines ethischen Dualismus und des christlichen Erlösungsgedankens, wie etwa K. G. Kuhn annimmt, müßten doch wohl gerade die Synoptiker dafür Zeugnis ablegen, sei es nun zustimmend oder ablehnend. Denn zu ethischem Dualismus kann es, wie die Qumrantexte beweisen, doch nur auf dem Boden einer Frömmigkeit kommen, welche im Schatten des Gesetzes als des Heilsweges steht. Von da aus mag man sogar fragen, ob der Dualismus der Qumrantexte etwas anderes sei als die typisch jüdische Ausprägung eines metaphysischen Dualismus, wie ihn der religiöse Hellenismus vertritt. Jedenfalls begegnet uns nirgendwo im Neuen Testament der Dualismus als auf den Bereich der Ethik beschränkt. Stets wird er von Eschatologie, Christologie und Soteriologie in diesen Bereich projiziert. Weil Christus Adam gegenübersteht, der Christusleib dem alten Äon, und Rechtfertigung als Handeln des die Toten auferweckenden Gottes verstanden wird, kommt es auch zur paränetischen Forderung, den alten Menschen aus- und den neuen anzuziehen, Lüge, Finsternis und Tod abzusagen, um Leben, Licht und Wahrheit zu dienen. Verträte das Neue Testament wirklich bloß einen weltanschaulich eingekleideten ethischen Dualismus, würde das Christentum zu einem

Judentum werden, das den Messias bereits gekommen glaubt. Das Gesetz müßte dann über das Evangelium triumphieren. Die religionsgeschichtlichen Fragen, die uns heute beschäftigen, haben eine Tiefe, die man sich gewöhnlich nicht klar macht. Schon in der Stellungnahme zu ihnen bahnt sich die Entscheidung zwischen Gesetz und Evangelium an. Dürfte man wirklich behaupten, das religionsgeschichtliche Problem des Neuen Testamentes lasse sich im wesentlichen heute von den Qumrantexten her lösen, würde man nach meiner Meinung unweigerlich bei einem gesetzlichen Verständnis der christlichen Botschaft enden. Meine Ausführungen zur Frage der Gnosis wollten dartun, daß wir uns gerade im gegenwärtigen Ansturm neuer religionsgeschichtlicher Einsichten und Problemstellungen vor einer derartigen Einseitigkeit zu hüten haben.

Nur wo man die Gnosis als eine von der hellenistischen Gemeinde seit ihren Anfängen ergriffene Möglichkeit betrachtet, begreift man endlich auch die Entstehung des Frühkatholizismus, der nichts anderes als die kirchliche Abwehrbewegung gegenüber der drohenden Gnostisierung ist. Es erscheint mir als einer der bedeutsamsten Fortschritte in unserer Arbeit, daß wir diesen Prozeß nunmehr schon im Neuen Testament deutlicher zu sehen beginnen. Der soeben erschienene Kommentar zur Apostelgeschichte von E. Haenchen leitet gerade insofern einen neuen Abschnitt in der Acta-Forschung ein, als er sich entschlossen dieser Aufgabe zuwendet. Damit rücken die Analysen, die M. Dibelius in seinen Aufsätzen zur Apostelgeschichte 1951, Ph. Vielhauer in dem Artikel „Zum Paulinismus der Apostelgeschichte", Ev. Theol. 1952, und H. Conzelmann in der Monographie „Die Mitte der Zeit" 1954 vorgelegt hatten, in einen größeren Zusammenhang. Lukas ist nicht, wie noch Dibelius meinte, ein später Paulusschüler, sondern der erste Repräsentant des werdenden Frühkatholizismus. Daß er die Geschichte des Christentums mit Einschluß derjenigen Jesu historisch zu betrachten unternimmt, beweist, wie sehr die Anfänge schon zurückliegen, ist andererseits nur möglich, wenn die urchristliche Eschatologie, die bewegende Kraft der neutestamentlichen Botschaft, verblaßt ist und einzig noch die Behandlung der letzten Dinge bestimmt. Lukas beschreibt als sein eigentliches Thema die Stunde der Kirche als die Mitte der Zeit. An die Stelle der Eschatologie tritt eine merkwürdig kontrollierbare, kontinuierliche und trotz allem Wunderglanz immanente Heilsgeschichte. Sie hat die Weltmission zum Inhalt, wie bereits Jesu Rede in Nazareth erkennen läßt, die Isolierung des Gleichnisses vom Säemann noch schärfer hervorhebt und die Gliederung der Apostelgeschichte in die Unterteile

Jerusalem, Samarien und die Enden der Welt thematisch herausstellt. Doch wird die Mission nicht mehr primär als Zeugnis des sich durch seine Boten selbst verkündigenden Christus, sondern als Weg und Werk der weltumspannenden christlichen Heilsanstalt betrachtet. Zugespitzt mag man sagen: Das Wort ist nicht mehr das einzige Kriterium der Kirche, sondern die Kirche ist die Legitimation des Wortes, und der apostolische Ursprung des kirchlichen Amtes bietet die Gewähr für eine legitime Verkündigung. Natürlich steht hinter solchen Anschauungen nicht individuelle Willkür, sondern der Druck der Verhältnisse. Wie die von Lukas repräsentierte Kirche sich einmal auf den heraufziehenden Kampf mit dem Imperium zu rüsten hat, so muß sie auf der andern Seite und vor allem einen Damm gegen die Sturmflut des Enthusiasmus aufwerfen. Lukas hat diese Notwendigkeit scharfsichtig erkannt und seine selbstgewählte Aufgabe glänzend gelöst. Er ist nicht nur der erste christliche Historiker und ein Erbauungsschriftsteller hohen Grades, er vertritt auch eine profilierte und sehr ernst zu nehmende Theologie. Das ist freilich eine Theologie, welche sich von der urchristlichen wesentlich unterscheidet und in ihrem Zentrum wie in vielen ihrer Einzeläußerungen als frühkatholisch bezeichnet werden muß. Dibelius und sogar Haenchen haben deren Problematik mehr indirekt als explizit zur Debatte gestellt. Man wird ihr nur gerecht werden, wenn man sich ihr von der Antithese zwischen theologia crucis und theologia gloriae her nähert und darin das Zentralproblem aller christlichen Verkündigung aufwirft.

Doch möchte ich damit meinen Überblick abschließen. Er hat nur wenige Fragen aus der Fülle der uns beschäftigenden Arbeit herausgehoben. Andere werden wahrscheinlich von ihrem Blickwinkel her die Lage anders zeichnen, wenngleich mir mit dem Gesagten zum mindesten das Feld der eigentlichen Entscheidungen in der neutestamentlichen Exegese anvisiert zu sein scheint. Schon dieses Wenige wird jedoch gezeigt haben, daß mehr oder weniger alle Grundprobleme unserer Wissenschaft heutzutage wieder umkämpft und offen sind. Wir können nicht mehr, wie das einem Kollegen vor 1914 seitens eines bedeutenden Fachgenossen ergangen ist, unsern Promovenden mit dem Bemerken zu der Wahl eines Themas aus den apostolischen Vätern raten, im Neuen Testament sei das Wesentliche bereits getan, das Verbleibende jedoch so diffizil, daß ein Anfänger besser die Finger davon ließe. Gerade in der heutigen Offenheit aller Grundfragen würde ich das Kennzeichen wie die Verheißung unserer Lage erblicken.

Zum Text der Apostelgeschichte

Von Ernst Haenchen

Textgeschichte und Textkritik sind nicht beliebt[1]. Dabei behandeln sie eine Frage, die jeden Christen angeht: Wie kommen wir dem ursprünglichen Bibeltext am nächsten? Jener Text des Neuen Testaments, den Luther übersetzte, war erst in und durch Byzanz zur Macht gekommen[2]. Viel älter sind zwei andere Textformen; wir wol-

[1] Als Adolf Jülicher 1914 seinen heute noch wichtigen Aufsatz „Kritische Analyse der lateinischen Übersetzungen der Apostelgeschichte" (ZNW 15, 163 bis 188) veröffentlichte, rechnete er mit nur fünfzig Menschen, „die sich ernsthaft für diese Studien interessieren" (188).

[2] James Hardy Ropes (The Beginnings of Christianity, Part I, Vol. III, The Text of Acts, London 1926; im folgenden zitiert mit „Ropes" und Seitenzahl) spricht vom „antiochenischen Text" (s. bes. CCLXXVI–CCLXXXIX); die Hauptzeugen dafür sind in der Apg die Unzialen H L P S. – M.-J. Lagrange (Critique textuelle II: La critique rationelle, Paris 1935; im folgenden zitiert mit „Lagrange" und Seitenzahl) spricht S. 418 von einer recension antiochenne. – Frédéric G. Kenyon (Der Text der griechischen Bibel, Göttingen 1952; der englische Text stammt von 1936 mit Addenda und Corrigenda von 1948; im folgenden zitiert mit „Kenyon" und Seitenzahl) behandelt S. 124–128 den α-Text, wie er ihn nennt. Davon unterscheidet Kenyon noch einen von ihm als ε-Text bezeichneten Text, der seine Heimat in Syrien hat und von dem Kenyon auch den armenischen und georgischen Text herleiten will (149 f.). Aber dabei bleibt das Verhältnis dieses Textes zu Kenyons γ-Text dunkel, dem neuerdings vielbehandelten „Cäsareatext". Kenyon schreibt darüber: „Ob es jemals einen Cäsareatext für die anderen Bücher" (außer den Evangelien) „gegeben hat, ist völlig unbekannt. W, Θ, Fam. 1 und Fam. 13, alle verlassen uns hier. P^{45} stimmt in der Apg im allgemeinen mit dem β-Text" (in unserem Aufsatz: B-Text) „überein, doch gibt es daneben eine ganze Zahl kleinerer Varianten, die sich ebenso auch bei den Vertretern des δ-Textes" (in unserem Aufsatz: D-Textes) „finden . . ., sowie eine nicht geringe Zahl besonderer Lesarten." (134) – Codex 1739 (Athos Laura 184, v. Soden 78), über den 1899 v. d. Goltz in TU N. F. II 4 seine Untersuchung „Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jhs." veröffentlicht hat (vgl. auch Otto Bauernfeind: Der Römerbrief des Origenes, TU 3. R. XIV 3, 1923), enthält jetzt noch die Apg, die katholischen und die paulinischen Briefe. Nach K. Lake und S. New („Six collations of NT MSS", Harv. Theol. Stud. XVII, Cambridge 1932, 141 ff.) hat im 10. Jh. ein gewisser Ephraim einen Codex des NT mit kritischen Anmerkungen abgeschrieben, der seinerseits im 4. Jh. von einem Exemplar in einer Bibliothek abgeschrieben wurde, wo Abschriften des NT und der Schriften des Irenäus, Clemens Alex., Origenes, Euseb und Basilius vorhanden waren. Das alte Kolophon zu den paulinischen Briefen gibt an, daß als Vorlage ein sehr alter Codex mit dem Text des Origenes gedient hat, wie der Schreiber aus dem Vergleich mit dessen Schriften erkannte (der Römerbrief ist jedoch aus den Lemmata im Kommentar des Origenes entnommen, obwohl der Schreiber auch den alten Codex dafür verglichen hat). Die kritischen Anmerkungen zu der Apg und den katholischen Briefen sprechen nicht so deutlich von einem Origenestext, sind aber im allgemeinen von derselben Art. Eine Anmerkung zu Jak 2, 13 erwähnt eine Handschrift von der eigenen Hand des Euseb. Eine solche Handschrift dürfte sich am ehesten in Cäsarea selbst befunden haben. Eine durch

len sie nach ihren Hauptvertretern, den Handschriften B und D, den B-Text[1] und D-Text[2] nennen. Besonders die englischen Forscher Westcott und Hort haben den B-Text zur Herrschaft gebracht. Heute aber mehren sich die Stimmen, die den im 2. Jh. weit verbreiteten D-Text als den ältesten und ursprünglichsten empfehlen. Da die Apostelgeschichte (= Apg) nicht so rasch kanonisch wurde wie die Evangelien, sind bei ihr die Unterschiede beider Texte besonders groß. Deshalb läßt sich an ihr die Entscheidung zwischen diesen beiden Textformen am leichtesten behandeln. Wir wollen uns dazu mit drei Vorkämpfern des D-Textes auseinandersetzen. Jeder von ihnen hat den Beweis für das Alter und den Wert des D-Textes auf eine andere Weise zu erbringen versucht.

I. Albert Curtis Clark[3]

Der D-Text der Apg ist länger als der B-Text. Gewöhnlich deutet man das so: der D-Text erweitert. Clark hat nun den Spieß umgedreht und will nachweisen: der B-Text kürzt[4]. Dieses Kürzen rufe

---

Ausradieren fast zerstörte Anmerkung zu Gal 5, 15 enthält die Worte *τὸν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ*; die Herausgeber denken dabei an das Kolophon im Codex Sinaiticus, das sich auf eine von Pamphilus „im Gefängnis" geschriebene und in Cäsarea aufbewahrte Handschrift bezieht. So könnte der Actatext im Codex 1739 (aaO S. 147 ff.) der Cäsarea-Text der Apg sein. Lyonnet schreibt dazu (Lagrange, Critique textuelle II, 459): „... le texte arménien des Actes représente ... un mélange original de B et D, caractéristique du texte césaréen: il se pourrait qu'il constituât ... un témoin de ce texte. Toujours est il que le mieux connu, le manuscrit 1739 ... de l'Athos, offre avec l'arménien des coincidences frappantes: ni l'un ni l'autre n'a les additions très caractéristiques de D (XXVIII 16 et 29; XX 15) appartenant cependant aux unciaux antiochiens et au texte reçu; en revanche, l'un et l'autre ont les deux additions de h en XIV 19. Et si 1739 possède la ‚règle d'or' (XV 20 et 29), absente de l'arménien, il la marque de deux astérisques."

[1] In der Apg kommen dafür als Zeugen besonders in Frage: B ℵ A C 81. Auch $\mathfrak{P}^{45}$ bietet meist Lesarten dieses Textes.

[2] Hauptzeugen sind der griechisch-lateinische Codex Bezae (s. dazu Clark – vgl. die folgende Anmerkung – durchgehend und Kenyon 55–59, 135–149), die altlateinischen Übersetzungen (Clark 192–225, 234–277; Arthur Vööbus, Early versions of the New Testament. Manuscript Studies, Stockholm 1954 [im folgenden zitiert mit „Vööbus" und Seitenzahl], 33–65; Kenyon 85–89), sy^{hmg} (s. Ropes CLV–CLXXX; Kenyon 77 f.; Clark 226–233, 305–329; Vööbus 103–131), Aug(ustinus) (Ropes CXV f.; Clark 256–262), Lucif(er von Calaris) (CSEL 14, 1886 ed. G. Hartel; Ropes CXIV f.; vgl. Clark 268 ff.), $\mathfrak{P}^{38}$ (Silva New, Note XXIII, The Michigan-Papyrus, Beginnings of Christianity Vol. V 1933, 262 bis 268; Clark 220–225; Kenyon 44).

[3] Albert Curtis Clark, The Acts of the Apostles, a critical edition with introduction and notes on selected passages, Oxford 1933 (im folgenden zitiert mit „Clark" und Seitenzahl).

[4] Clark XIX ff.

jene Sprünge und Risse hervor, um deren Ausgleich man bisher den D-Text bemüht glaubte. Weiter hat Clark behauptet: die neutestamentlichen Handschriften seien ursprünglich in Sinnzeilen geschrieben worden, wie sie die Handschrift D bietet[1]. Es wird sich bald zeigen, daß Clark seine Anschauung nur unter dieser Voraussetzung durchführen kann. Wie kam er zu seiner These?

Drei Beobachtungen wirkten dabei zusammen. (1) Er stellte fest: die Überschüsse des D-Textes gegenüber dem B-Text machen oft gerade eine oder mehrere Sinnzeilen aus[2]. (2) Auf einem Palimpsestblatt mit Cic. ad fam. VI 9, 1–10, 6 war eine Reihe von Stellen ausgelassen. Die längeren Auslassungen machten jeweils Vielfache einer Grundgröße aus, die sich als eine Zeile (von 31 Buchstaben) ergab. Man hatte also jeweils ganze Zeilen gestrichen. Diese Kürzungen erzeugten Sprünge und Risse im Textgefüge; sie mußten durch Flickarbeit („botching") an den stehengebliebenen Rändern beseitigt werden[3]. (3) In den Handschriften S, B und F der Demosthenesrede gegen Meidias fand Clark kritische Zeichen. Er deutete sie so: ein Kritiker wollte im Altertum diese Rede kürzen; er hat die auszulassenden Stellen mit kritischen Zeichen angemerkt. Sie umfassen jeweils wieder Vielfache ganzer Zeilen[4].

Daraus ergab sich für Clark: man hat im Altertum planvoll gekürzt, möglichst durch Fortlassen ganzer Zeilen. Solche Kürzungen erzeugten Risse und Dunkelheiten im Text und erzwangen gewisse Änderungen.

Nach diesem Ergebnis deutete Clark nun das Verhältnis zwischen dem längeren D-Text und dem kürzeren B-Text: D sei das Original, B eine Kürzung. Folglich sucht Clark möglichst alle Überschüsse im D-Text als echt zu halten. Der Kürzer habe Einzelheiten souverän verachtet[5]. Ihm war der Melder gleichgültig, der die Ankunft des

---

[1] Clark XXVI.

[2] Clark VIII. 181–191. In seinem früheren Werk, „The Primitive Text of the Gospels and Acts", Oxford 1914, hatte er noch angenommen, die in D überschüssigen *στίχοι* seien nur durch Versehen ausgefallen (s. Ropes CCXXVI f.); aber nur ein Teil der Überschüsse entfällt auf ganze Sinnzeilen.

[3] Taur. A II 2; Clark XXVIII f. Die längeren Auslassungen umfaßten 94, 187 und 284 Buchstaben; also waren 3, 6 und 9 Zeilen von durchschnittlich 31 Buchstaben gestrichen worden. Über das Flicken („botching") s. Clark VIII f. XXV. XXVIII f.

[4] Clark XXIX f. Die kürzeste obelisierte Stelle enthielt 54 Buchstaben, andere 107, 110, 157, 448, ja 1374 Buchstaben; es waren also nach Clark 2, 4, 4, 6, 17 und 51 Zeilen zur Streichung vorgesehen. – Ob die Deutung stimmt, ist fraglich.

[5] Clark IX. XLVI. „The abbreviator was not interested in details. He attached more value to speeches." (XLVIII)

Petrus in Cäsarea ankündigte[1]. Er hatte kein Interesse an den sieben Stufen, über die Petrus mit dem Engel hinabschritt[2], oder an dem Stratopedarchen, dem Paulus in Rom übergeben wurde[3]. Er besaß auch keinen Sinn für liturgische Fülle. Er begnügte sich z. B. mit der Angabe, daß sich viele Korinther taufen ließen[4], und strich die Worte „an Gott glaubend durch den Namen unseres Herrn Jesus Christus“[5].

Das Bild, das Clark damit von dem Kürzer und dessen Methode entwirft, ist denkbar unwahrscheinlich[6]. Der Raumgewinn in B gegenüber D wäre minimal gewesen – ganz anders als bei den Cicerobriefen oder gar in der Demosthenesrede. Daß man feierliche Formeln fortließ, widerspricht allem, was wir sonst beobachten: solche liturgischen Wendungen werden vielmehr gerade hinzugefügt. Daß man anschauliche Einzelheiten fortgelassen und dabei Dunkelheiten und Widersprüche in Kauf genommen haben soll, ist so fragwürdig, daß Clark selbst Zweifel gekommen sind[7]. Er stärkt sich dagegen durch die Erinnerung, daß sich auch sonst nicht immer der bessere und vollständigere Text durchgesetzt hat. Aber im Bereich der frühchristlichen Literatur hat er dafür keinen Beleg gefunden. Hier wachsen vielmehr die religiösen Formeln, anstatt abzunehmen, und die novellistischen Einzelheiten liebt man besonders.

Wie schwach Clarks These ist[8], bemerkt man erst ganz, wenn man jene Stellen genauer prüft, die Clark für wichtig oder entscheidend hält. Der Raum erlaubt uns nur, Proben dafür zu geben.

---

[1] Apg 10, 25 D sy^{hmg}; gigas: „Cum adpropinquaret autem petrus, unus ex seruis percurrens nunciauit eum uenisse.“

[2] Apg 12, 10 D d; perp: „descenderunt gradus“ (ohne septem): Ropes 111.

[3] Apg 28, 16 L P S 614 perp; gigas: „Cum uenissemus autem romam, centurio tradidit custodias (= die Gefangenen) principi peregrinorum.“

[4] Apg 18, 8.

[5] Bezeugt von D d h: *πιστεύοντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν* I. X. – 614 sy^{h}: – *πιστεύοντες τῷ θεῷ*.

[6] Siehe Kenyon 147.

[7] Clark X.

[8] Wir haben hier keineswegs alle gegen Clark erhobenen Einwände zu Wort kommen lassen. Z. B. hat Kenyon 147 mit gutem Grund gegen ihn geltend gemacht, daß er die Tatsache des D-Textes in den Evangelien nicht berücksichtigt habe. Paul Glaue hat (s. unten Abschnitt II des Aufsatzes) mit Recht ausgeführt (ZNW 45, 1954, 107 f.), daß die Schreibung in Sinnzeilen – die D in den Evangelien nur noch in kleinen Partien bietet – keineswegs ursprünglich ist: sie nahm viel zu viel Raum in Anspruch und wurde, als sie in der Mitte des 4. Jhs. einsetzte, bald wieder aufgegeben und dadurch ersetzt, daß man das Ende der Sinnzeile durch einen Punkt bezeichnete. „Dieses Punktsystem ist im Codex D noch deutlich zu erkennen.“ (107) Die Abschreiber haben dann freilich Punkte ausgelassen oder an falsche Stellen gesetzt. Glaue meint, die Schreibung *κατὰ κῶλα καὶ κόμματα* sei im Interesse der Verlesung der Texte eingeführt worden und hänge zu-

(1) Die Apg spricht 1, 1 f. vom Inhalt des ersten lukanischen Buches. Nach dem B-Text führt es „bis zu dem Tage, an dem" Jesus „entrückt ward". Clark aber entscheidet sich für den (von ihm rekonstruierten) D-Text: Jesus begann[1] zu tun und lehren „an dem Tag, da er die Apostel auswählte ... und das Evangelium verkünden hieß". Es liege näher, daß man später den Tag der Jüngeraussendung durch den Auferstehungstag ersetzte, als umgekehrt. Allein der Tag der Jüngerwahl und -aussendung – Clark verweist im Apparat auf Lk 6, 13 – paßt im Zusammenhang überhaupt nicht. Jesu irdisches Wirken begann nach Apg 10, 37 am Tag der Taufe; seine Jünger wurden erst viel später ausgesandt! Auf den Himmelfahrtstag aber kann man ἐν ᾗ ἡμέρᾳ nicht beziehen: an ihm hat er nicht seine Jünger erwählt und ausgesandt! Kurz: der ἐν-Satz ist einfach sinnlos. Aber Clark hat das ebensowenig gemerkt wie die Väter dieser Lesart im Altertum[2]. Über dem Eifer, mit dem Clark seine vermeintliche Entdeckung verfolgte, hat er öfter vergessen, die logi-

---

sammen „mit der Aufteilung des tractus continuus der Heiligen Schrift in Vorlese-Abschnitte" (ebda.). Doppelsprachige Handschriften wie D d und E e konnten ohne eine weitgehende Aufteilung des Textes gar nicht auskommen; im Codex Laudianus steht auf einer Zeile oft nur je ein Wort, falls es länger ist, und kaum jemals mehr als drei. Daß bei solcher – mit der Verlesung des Textes in der griechischen Kirchensprache und der lateinischen Landessprache notwendig werdenden – Gegenüberstellung die Texte einander stark angeglichen wurden, versteht sich von selbst. Trotzdem trifft Clarks Behauptung (219 f.) nicht zu, d sei nur eine sklavische Übersetzung von D und habe den Eigenwert Null (vgl. noch Clark XLIV). Clark stellt sich die Entstehung von d so vor, daß der Übersetzer – der nur wenig Latein konnte (!) – eine gig ähnelnde lateinische Übersetzung zur Hilfe herangezogen habe. Demgegenüber wird man besser mit Jülicher (ZNW 15, 1914, 182) annehmen, daß man eine vorhandene lateinische Übersetzung benutzt hat. Wir möchten meinen, daß man einen griechischen Text gesucht hat, der dieser lateinischen landesüblichen Übersetzung möglichst entsprach, und dann beide Handschriften einander annäherte. Sie unterscheiden sich noch an vielen Stellen, und man wird nicht einfach sagen dürfen, eine spätere Überarbeitung von d im Sinne des B-Textes trage daran Schuld. – Erkennt man mit Glaue, daß die Schreibung in Sinnzeilen nicht für die nt. Originale in Frage kommt, dann droht die ganze Hypothese Clarks zusammenzubrechen. Denn sein Argument der Streichung ganzer Zeilen wird dann hinfällig. Kenyon ist ebenfalls überzeugt, daß die auf keinem der frühen Papyri gefundene „stichometrische Ordnung" zuerst in zweisprachigen Handschriften gebräuchlich geworden ist, und zeigt überdies, daß Clarks Argument dadurch alles Zwingende verliert, daß man jede Zahl von 30 Buchstaben an aufwärts als Kombination von Zeilen ansehen kann, wenn der Archetypos Zeilen von 10–13 Buchstaben hatte.

[1] Nur wenn man ἤρξατο als „er begann" faßt, bezeichnet es in nicht ganz durchsichtiger Weise den Anfang der Tätigkeit Jesu. Nimmt man es dagegen als ein der LXX-Sprache entlehntes Hilfsverb ohne eigene Bedeutung, dann wird der D-Text erst recht sinnlos.

[2] Wie es zu dieser sinnlosen Textform gekommen ist, s. Ernst Haenchen, Die Apg, Göttingen 1956 (Meyers Krit. exeg. Kommentar, 3. Abt., 10. Auflage; im folgenden zitiert mit „Haenchen Apg" und Seitenzahl), S. 109 Anm. 3.

schen, kompositionellen und theologischen Folgen seiner Rekonstruktion zu bedenken.

(2) Das läßt sich an 14, 7–10 verdeutlichen. Angeblich hat der Kürzer hier fünf Sinnzeilen gestrichen[1]. Aber Clark hat (ebenso wie D selbst) nicht bedacht, welche von Lukas mühsam vermiedene Schwierigkeit damit heraufbeschworen wird. Die Szene in Lystra leidet ja an einem tiefen inneren Widerspruch. Einerseits dürfen die Hörer die Christuspredigt des Paulus nicht verstehen. Sonst könnten sie nicht die beiden Prediger für ihre alten Götter halten, an die nicht mehr zu glauben Paulus sie doch auffordert! Andererseits muß der Gelähmte – und dann doch nicht er allein! – die paulinische Predigt verstehen: sonst würde er nicht die Hoffnung auf Rettung fassen (14, 9). In dieser schwierigen Lage hat sich Lukas damit geholfen, daß er vom Inhalt der Predigt schwieg und auch bei der Heilung Jesu Namen nicht nannte. Wenn der D-Text nun die feierliche Formel „ich sage dir im Namen des Herrn Jesus Christus" einträgt, so ist das ebenso unbedacht wie die der Heilungsgeschichte vorangehende Ergänzung, die Lehre der beiden Missionare habe die ganze Stadt bewegt. Jetzt wird die Erzählung von der Vergötterung der Apostel wirklich unbegreiflich für jeden, der sie genau betrachtet.

(3) Aber auch da, wo Clark kompositionelle Gesichtspunkte – zugunsten des D-Textes – anführt, hat er nicht immer Glück. In 9, 4 bringt der D-Text, wie in 26, 14, nach *διώκεις* noch das Wort: *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν*. Gewöhnlich beurteilt man das als Angleich an Kap. 26. Nicht so Clark: „Ich finde es schwierig zu glauben, daß der Verfasser der Acta diese malerische Einzelheit für die dritte Gelegenheit aufgespart hätte, bei der die Geschichte erzählt wird. Könnte er – um es milde auszudrücken – so unkünstlerisch gewesen sein? Wir sollten erwarten, daß die drei Berichte übereinstimmen oder, wenn nicht, daß, wenn eine auffallende Einzelheit fortgelassen wurde, es in 22, 7 oder 26, 14 sein würde."[2] Dabei übersieht Clark u. E. dreierlei: a) Lukas fühlt sich keineswegs verpflichtet, eine Schilderung schematisch zu wiederholen; b) das hellenistische

[1] Clark 357. Clark fügt in V. 7 mit D h vg codd. al hinzu: *καὶ ἐκινήθη ὅλον τὸ πλῆθος ἐπὶ τῇ διδαχῇ* (ebenso e, dagegen E: *καὶ ἐξεπλήσσετο πᾶσα ἡ πολυπληθία*(!) *ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτῶν*), und mit D E h vg codd. weiter: „Paulus und Barnabas aber blieben in Lystra", in V. 9 mit D h *ὑπάρχων ἐν φόβῳ*, und in V. 10 nach *φωνῇ* mit C D „ich sage dir im Namen des Herrn Jesus Christus" (Ee: *ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν κτλ*). Der Wortlaut von E in 14, 7 (und ähnlichen Fällen) beweist, daß dieser griechischen Handschrift „westliche" Zusätze aus dem lateinischen Text von e – hier: omnis multitudo –, ins Griechische rückübersetzt, nachträglich eingefügt wurden.

[2] Clark 345.

Sprichwort *σκληρόν κτλ.* ist nur vor den hellenistischen Hörern in Kap. 26 am Platz; c) ein guter Schriftsteller hebt sich gerade für den Fall, daß er etwas zum drittenmal erzählt, einen besonderen Zug auf[1]. Nicht der B-Text, sondern der D-Text ist hier „unkünstlerisch".

(4) Ein Beispiel, auf das sich Clark „instar omnium" beruft[2], ist der D-Text in 24, 7. Zum B-Text dieser Stelle erklärt Clark: „Es scheint mir erstaunlich, daß überhaupt ein Kritiker je versucht hat, die Lesart von *Γ*" (= unserem „B-Text") „hier zu verteidigen." Der D-Text fährt nach *ἐκρατήσαμεν* 24, 6 fort: „und wir wollten ihn nach unserm Gesetz richten. 7. Hinzukommend aber hat der Tribun Lysias ihn mit großer Gewalt aus unseren Händen weggeführt." Die alten Zeugen dieses Textes zeigen mit dieser Ergänzung, daß sie den Vers 8 nicht verstanden haben und auch mit 23, 29 nicht zurechtgekommen sind. Sie haben nicht begriffen, was Tertullus sagt: Ein Verhör des Paulus durch den Statthalter (*ἀνακρίνας*) werde an den Tag bringen, daß sich alles gemäß der jüdischen Anklage verhält. Einen besseren Beweis für die Wahrheit einer Anklage als das totale Geständnis des Angeklagten gibt es ja kaum. Aber daß der gegnerische Anwalt frech zu behaupten wagte, Paulus werde ein volles Geständnis ablegen, war für die Vertreter des D-Textes ein unvollziehbarer Gedanke. Verführt von 24, 22 bezogen sie die Worte *παρ' αὐτοῦ* auf Lysias: von ihm werde der Statthalter bei einer Untersuchung erfahren usw. Allein von Lysias haben wir in diesem Zusammenhang noch nichts gehört. Darum trug der D-Text mit V. 7 das scheinbar Versäumte nach, indem er sich auf seine eigene Darstellung in 23, 29 (D: *μόλις τῇ βίᾳ*) bezog. Wir sehen: dieses Musterbeispiel Clarks, der D-Text in 24, 7, diskreditiert den B-Text nicht. Er zeigt vielmehr, welch seltsame Blüten einem Mißverständnis entspringen können.

(5) Daß die Überschüsse im D-Text nicht ältestes Gut sind, sondern wohlgemeinte, aber mißglückende Versuche, Spannungen im B-Text zu beseitigen, sei schließlich noch an der Perikope 19, 13–16 gezeigt[3]: Der B-Text erzählt zunächst von der Praxis jüdischer Exorzisten, die bei dem von Paulus gepredigten Jesus beschwören. Mit ihnen werden – und das macht die Geschichte undurchsichtig – von

[1] Vgl. Haenchen Apg 281–284, 621–626, und E. Haenchen, Tradition und Komposition in der Apg, ZThK 52, 1955, 205–225.

[2] Clark XLVII.

[3] Vgl. dazu die abweichende Behandlung der Perikope durch Silva New, The Michigan Papyrus Fragment 1571 (The Beginnings of Christianity Vol. V, Note XXIII, 262–268).

Lukas die Söhne des Skeuas identifiziert, der obendrein sogar noch ein jüdischer Hoherpriester sein soll! Das ergibt die Schwierigkeit Nr. 2. Die dritte entsteht dadurch, daß es sieben Söhne sein sollen, nachher aber nur von *ἀμφοτέρων* gesprochen wird. Endlich wird erst post festum in V. 16 das Haus erwähnt, aus dem der Dämon besagte Beschwörer herauswirft.

Der aufmerksame und nachdenkliche Verfasser jener korrigierenden Erweiterungen im D-Text hat alle diese Anstöße bemerkt und zu beheben versucht. Zunächst trennt er scharf die beiden Gruppen: V. 13 spricht nun nur von den herumziehenden jüdischen Exorzisten und ihrer pseudochristlichen Praxis, V. 14[1] aber von den Söhnen des Skeuas. Bei dieser Unterscheidung braucht Skeuas nicht mehr als Jude zu erscheinen – daß es keinen jüdischen Hohenpriester namens Scaeva gegeben hat, wußte der gelehrte Bearbeiter –, und der unmögliche *ἀρχιερεύς* wird zu einem simplen *ἱερεύς*, den die Leser für einen Heiden halten müssen[2]. Mit der Zahl 7[3] fällt der Widerspruch zu *ἀμφοτέρων* fort. Durch *εἰσελθόντες* V. 14 bereitet der D-Text die Erwähnung des Hauses in V. 16 vor. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als wäre dieser Text besser als der B-Text[4]. Aber prüft man genauer, dann entdeckt man: er setzt den B-Text voraus! Das verrät sich nämlich noch in dem Wort *ἐπεχείρησαν* V. 13. Dieses Wort hat im B-Text einen guten Sinn; denn hier bezieht es sich auf den mißglückten Versuch der Skeuassöhne. Im D-Text dagegen wird es von den herumziehenden jüdischen Exorzisten ausgesagt – und da paßt es nicht. Denn ihr Handeln wird nicht als vergeblich geschildert und darf es auch nicht sein – sonst könnte es die Skeuassöhne nicht locken, es ihnen nachzutun. Ist aber den jüdischen Exorzisten ihre Beschwörung geglückt, dann widerspricht das der Grundhaltung der ganzen Geschichte.

---

[1] V. 14 ist angeschlossen durch *ἐν οἷς* = „in diesem Zusammenhang".

[2] Nach Ropes 182 ist *ἱερεύς* durch das „sacerdos" von d beeinflußt; in sy^{h} von 23, 4. 14 wird „Hoherpriester" auch nur durch „Priester" wiedergegeben.

[3] Clark hat sich redlich bemüht, zu erklären, wie eigentlich die rätselhafte Zahl 7 in den Text gelangt ist. Er vermutet (371), man habe zu *ἀρχιερεύς* das kritische Zeichen *ζη* oder *ζτ* = *ζητει* oder *ζητημα* gesetzt, und dieses sei dann zum Zahlzeichen *ζ* = 7 verlesen worden. Daß Lukas von 7 Söhnen als *ἀμφοτέρων* gesprochen habe, hält Clark für unmöglich. Aber u. E. ist es durchaus denkbar, daß der Hellenist Lukas (der kein Attizist war) dieses Wort – vielleicht aus einer Quelle – aufgenommen hat. Denn daß er hier die Anekdote der Skeuassöhne (7 Beschwörer) künstlich mit der in den Evangelien erwähnten Tradition von der Praxis jüdischer Beschwörer vereint hat, läßt sich kaum leugnen.

[4] Vermutlich ist *ἔθος . . . ἐξορκίζειν* eine Variante zu „sie wollten dasselbe tun": das zweite erinnert an den B-Text und könnte dem D-Text ursprünglich fremd gewesen sein. – Daß *ἐξελθεῖν* fälschlich vor statt hinter *κηρύσσει* steht,

II. Paul Glaue

Paul Glaue war Professor für praktische Theologie in Jena; er ist 1944 verstorben. Anscheinend[1] haben ihn seine „Arbeiten über die griechischen Perikopenbücher (Evangeliarien, Apostolarien)“[2] zu der Frage nach dem ursprünglichen neutestamentlichen Text geführt. In jahrzehntelanger Arbeit meinte er dahin gekommen zu sein, das Werden der neutestamentlichen Textgestalt neu und nun erst richtig zu sehen: In den letzten Jahrzehnten des 1. Jh. seien die Autographen der Evangelien und der Apg entstanden[3]; von ihnen habe man erste Abschriften genommen, und diese alten Abschriften seien „bald nach 100“ wieder abgeschrieben worden[4]. Nun sei es „ein besonderer Glücksumstand, daß wir im Codex D ein ... altes Exemplar der ersten Abschreiber vor uns haben“[5]. Das bis heute erhaltene Manuskript des Codex Bezae sei freilich nicht so alt, sondern die Grundgestalt seines griechischen Textes – Glaue wählt dafür das Sigel DG – war eine jener allerersten Abschriften.

Das ist Glaues These. Wäre sie richtig, dann müßten wir allerdings, wie er es gefordert hat[6], uns den ältesten Text beschaffen, indem wir D von späteren Zutaten und Änderungen säubern. Aber ist jene These richtig?

Eine Schwierigkeit scheint Glaue überhaupt nicht gesehen zu haben, die doch an der Schwelle seiner Konstruktion liegt. Der Kanon der vier Evangelien ist in der ersten Hälfte des 2. Jh. entstanden. Eine Handschrift, die außer den vier Evangelien auch die Apg enthielt, wird schwerlich lange vor 200 geschrieben worden sein. Wie kann man dann voraussetzen, DG sei eine der allerersten Abschriften der neutestamentlichen Autographen gewesen, eine jener

---

zeigt uns: es ist zunächst von einem Schreiber vergessen worden, dann hat man es am Rande nachgetragen und schließlich an falscher Stelle eingefügt. Daran wird deutlich, daß unsere Handschrift D ein Glied in einer längeren Reihe von Abschriften ist.

[1] Wir sind über seine Arbeit nur durch einen Aufsatz unterrichtet, der 1954 in der ZNW 45, 90–108 erschien unter dem Titel: „Der älteste Text der geschichtlichen Bücher des Neuen Testaments“ (im folgenden zitiert mit „Glaue“ und Seitenzahl). Das umfangreiche Manuskript Glaues, das sich nach Anm. 1 S. 90 dieses Aufsatzes im Archiv der Universitäts-Bibliothek Marburg a. d. Lahn befindet, konnte trotz des liebenswürdigen Entgegenkommens der Münsteraner und Marburger Stellen nicht zur Einsicht erhalten werden. Glaues Thesen und Beweise werden also hier einzig nach seinem Aufsatz dargestellt.

[2] Glaue 107.

[3] Glaue 100.

[4] Glaue 104.

[5] Glaue 99.

[6] Glaue 108.

Abschriften, die vor Ende des 1. Jh. angefertigt wurden? Wir können freilich die Möglichkeit noch nicht ausschließen, daß ausgerechnet die Originale der Evangelien und der Apg dem Schreiber von DG als Vorlagen gedient haben. Aber das wäre ein so unwahrscheinlicher Glücksfall für diese kaum vor 200 anzusetzende Schrift, daß man darauf keine Quellentheorie gründen kann. Wir können lediglich die viel bescheidenere These zugeben, daß DG den in der Mitte des 2. Jh. verbreiteten Text geboten haben wird[1].

Nun hat jedoch Glaue jenen Satz vom „alten Exemplar der ersten Abschreiber" beweisen wollen. Wie kann man beweisen, daß eine Handschrift die Autographen der Evangelien und der Apg widerspiegelt? Glaue bietet uns zwei Beweise an. *Einmal* nämlich behauptet er: die neutestamentlichen Autographen haben viele Abkürzungen enthalten. Wenn eine Handschrift wie D noch viele solche enthält, so beweist das schon ihre Güte. Andere Abkürzungen sind falsch aufgelöst worden. Dadurch sind Fehler entstanden, die sich nur beseitigen lassen, wenn man jene alten Abkürzungen einsetzt[2]. D enthält solche Fehler, also . . .

Diese Theorie der alten Abkürzungen ist viel fragwürdiger, als Glaue geahnt hat. Er hat Wattenbach[3], Bilabel[4] und W. Schubart[5] befragt und sich über antike Abkürzungen unterrichtet. Die Liste, die Wattenbach S. 17 bietet, hat er auf S. 93 seines Aufsatzes abgedruckt in der Überzeugung, mit eben diesen Abkürzungen müßten wir bei den neutestamentlichen Originalen rechnen. Müssen wir das wirklich? Nach Bilabel[6] sind „in guten Buchhändlerausgaben Abkürzungen jeder Art selten . . . (von den nomina sacra der theologischen Texte abgesehen)". Nun waren aber die beiden lukanischen Schriften – das zeigen ihre literarischen Widmungen – für den Büchermarkt bestimmt[7]. Selbst wenn ihr Verfasser in seinen Manuskripten Abkürzungen verwendet hätte, so wären diese nicht unaufgelöst in die Buchausgabe übernommen worden; denn ein Ver-

[1] Glaue 103 f. [2] Glaue 94.

[3] W. Wattenbach, Anleitung zur griechischen Paläographie, 3. Auflage, Leipzig 1895.

[4] Bilabel, Artikel „Siglae" in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, 2. Reihe (R–Z), 2. Band, Stuttg. 1923, Sp. 2279 bis 2315.

[5] Wilhelm Schubart, Das Buch bei den Griechen und Römern, 2. Auflage, Berlin 1921.

[6] AaO Sp. 2293.

[7] Vgl. Martin Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen 1951, S. 79 ff. Glaues Vermutung (95), daß die christlichen Schriftwerke „Privatarbeiten und als christliche geheimzuhalten waren", verkennt den Charakter der nt. Schriften, vor allem aber eines Werkes wie der Apg vollständig.

leger verfügte über geschultes Personal, das imstande war, Kürzungen richtig aufzulösen. Wenn sich also im Actatext von D ebenso wie in dessen Evangelientexten Abkürzungen finden sollten, dann sprechen sie keineswegs für höchstes Alter, sondern gehen auf spätere private Abschriften der lukanischen Bücher zurück. D. h. aber: Glaues erstes Argument für Alter und Wert von D beweist nichts.

Zweitens hat Glaue nun aber darauf hingewiesen, daß sich die neutestamentlichen Verfasser[1] und ihre ersten Abschreiber[2] – zu diesen soll auch D gehören! – manchmal verschrieben haben. „Es gibt ... also Wörter, die so, wie sie in D dastehen, nicht richtig sind."[3] Z. T. hätten sich diese Urfehler nur in D erhalten; im B-Text seien sie – weil man sie nicht mehr verstand – nach Gutdünken geändert worden. Diese „Wörter im Codex D, die sich dem einfachen, schlichten Verständnis aus dem Zusammenhang heraus verschließen, müssen ausgemerzt und durch richtige ersetzt werden" in behutsamer Konjektur. „Meistens bedarf es ja nur eines ganz geringen Eingriffs, um den richtigen Text herzustellen", tröstet uns Glaue[4].

Aber ist es mit diesem Trost getan? Bedenken wir, was uns Glaue zumutet: die Fehler des Codex D – mögen sie nun aus falsch aufgelösten Abkürzungen oder aus frühesten Verschreibungen herrühren – sollen die Ursprünglichkeit dieses Textes beweisen! Glaue spricht dem Text von D auch dann noch die Ursprünglichkeit zu, wenn dieser sinnlos ist und wenn B den Sinn des Originals wiedergibt. Denn hier habe der Verfasser von B eben einmal richtig konjiziert[5]!

Ein Beweis für Glaues These ist das nun wirklich nicht. Er kann weder nachweisen, daß diese Fehler in D uralt sind, daß sie sich über Jahrhunderte getreu aus der Urschrift oder der ersten Abschrift erhalten haben, noch kann er die angeblichen Konjekturen in B anders als Konjekturen erweisen, als indem er selbst ebenso (dann „hat B richtig konjiziert") oder anders konjiziert (dann „hat sich B geirrt"). Und diesen auf Fehlern in D ruhenden Beweis trägt Glaue vor, obwohl er genau weiß, wie nachlässig D geschrieben ist und wie diese Handschrift von Fehlern wimmelt[6]. Es bleibt also nur die Hoffnung, daß Glaues Beispiele mehr Überzeugungskraft besitzen als seine Grundsätze.

---

[1] Glaue 94.
[2] Glaue 96.
[3] Glaue 95.
[4] Glaue 97.
[5] Glaue 95.
[6] Glaue hat die Flüchtigkeitsfehler in D selbst in Listen zusammengestellt: S. 94.

Die erste Gruppe dieser Beispiele soll die alten Abkürzungen nachweisen. Die Formen *αστας*[1], *ακαλυφθωσιν*[2], *απτυξας*[3] und *αχθεντες*[4] scheinen zunächst dafür zu sprechen, daß man *ανα* durch *ὰ* abgekürzt hat. Bedenken erwachen erst bei *αγιας* Apg 4, 29 D: Glaue deutet es als *αναγκας* – das *κ* sei zu *ι* verschrieben worden, als man den Charakter der Abkürzung nicht mehr begriff[5]. Aber das Wort „Nöte" paßt im Zusammenhang gar nicht – *ἀνάγκαι* sind in der LXX, deren Sprachgebrauch man in einem Gebet der Apg zunächst voraussetzen darf, jene Nöte, in denen man steckt, und nicht solche, die man anderen bereitet. Dagegen ist die Lesart des B-Textes, *ἀπειλάς*, durchaus am Platz: vgl. *ἀπειλησώμεθα* V. 17 und *προσαπειλησάμενοι* V. 21[6]. Glaue wollte offensichtlich diese Stelle, an der ein Fehler in D vorliegt, unbedingt nach seiner Theorie erklären. Aber der Erfolg ist, daß man nun an seiner Theorie zu zweifeln beginnt.

Dieser Zweifel erweist sich an Lk 2, 35 D, Glaues zweitem Beispiel, als ganz berechtigt. Der D-Text lautet hier (man wolle immer bedenken, daß es sich um scriptio continua handelt!) *οπωσανακαλυφθωσιν*. Man sieht, hier liegt eine sog. Haplographie vor[7]: *οπως αν* und *ανακαλυφθωσιν* sind dem Schreiber zusammengeflossen. Auch

[1] Mk 10, 1 D.
[2] Lk 2, 35 D.
[3] Lk 4, 17 D.
[4] Apg 16, 11 D.
[5] Glaue 94. 98.
[6] Daß *απειλας* zu *αγιας* verschrieben werden konnte, ist angesichts der häufigen Verschreibungen in D kein Problem. D hat – wie bei *ις* = *εις* in V. 30 – das *ει* durch bloßes *ι* wiedergegeben, und *ΑΠΙΛΑΣ* ist, da *Λ* vor dem ihm so ähnlichen *Α* leicht durch Haplographie ausfiel, über die sinnlose Form *ΑΠΙΑΣ* zu *ΑΓΙΑΣ* geworden. – Beispiele für *ι* = *ει* in D Apg: 2, 29 *μνημιον*; 4, 14 *αντιπειν*; 5, 23 *ασφαλια*; 7, 3 *συνγενιας*; 7, 34 *ιδον* für *ειδον*; 7, 44 *Μωυσι*; 8, 12 *βασιλιας*; 10, 28 *επεδιξεν*; 11, 2 *απηγγιλεν*; 13, 7. 46 *επιδη*; 13, 46 *ιδεν*; 15, 29 *πορνιας*; 18, 4 *επιθεν*; 18, 20 *πλιον*; 22, 3 *ακριβιαν*; 22, 25 *προσετιναν*. Damit sich der Leser ein Bild von Codex D machen und die folgenden Fragen selbst beurteilen kann, seien auch Beispiele für Buchstabenauslassungen gegeben: 1, 4 *ηκουσα*; 1, 9 *καυτα* für *και ταυτα*; 1, 26 *συψηφισθη*; 3, 10 und 15, 2 *εκτασεως*; 3, 26 *τ* für *τω*; 5, 36 *καλυσαι* für *καταλυσαι*; 6, 3 *αυτης* für *ταυτης*; 10, 17 *ει* für *ειη*; 10, 20 und 11, 17 *αναστα* für *αναστας*; 10, 28 *μηνα* für *μηδενα*; 10, 33 *ου* für *ουν*; 10, 47 *κωλαι* für *κωλυσαι*; 12, 12 *Αρκου* für *Μαρκου*; 13, 5. 46 *λον* für *λογον*; 14, 22 *ελθειν* für *εισελθειν*; 15, 4 *μεγως* für *μεγαλως*; 15, 8 *δου* für *δους*; 17, 13 *τασσοντες* für *ταρασσοντες*; 17, 28 *γος* für *γενος*; 19, 27 *η* für *ην*; 21, 14 *γιν* (geschrieben *γειν*) für *γινεσθω*; 21, 27 *α* für *απο*; 22, 8 *ει* für *ειμι*. Das ist nur eine Auswahl.
[7] Einige Beispiele für die vielen Haplographien in D: Mt 15, 29 *τορος* für *το ορος*; 26, 1 *οτελεσεν* für *οτε ετελεσεν*; Apg 1, 1 *ηρξατο* (f. *ἤρξατο ὁ*); 2, 17 *καιθυγατερες*; 2, 20 *εισκοτος*; 2, 43 *πολλατερατα* (f. *πολλα τε τερατα*); 3, 3 *ειναι* für *εισιεναι*(!); 17, 16 *παροξυνετοπνευμα*. Das Gegenstück sind die noch häufigeren Dittographien, z. B. Apg 1, 6 *αποκαθιστανεισεις*; 5, 2 *γυναικαικος*; 7, 3 *ειεις* (vgl. Mk 10, 10 *ειεισιν* für *εις την*); 14, 19 *επεισεισαντες* (was Nestle 343 zu Unrecht als *ἐπισείσαντες* gedeutet wird); 16, 37 *αυτοισοι στρατηγοις*; 21, 20 *ειεισιν*.

bei den andern von Glaue genannten Fällen sind wahrscheinlich Buchstaben ausgelassen[1].

Einfacher steht es bei Mt 26, 74. Glaue sieht hier eine Kürzung für *καταναθεματίζειν*. Aber ein solches Wort ist bei Liddell-Scott nicht belegt. Dagegen ist *καταθεματίζειν* eine auch sonst nachgewiesene Form[2]. Mit *επλησσοντι* Lk 23, 43 D ist sicher *ἐπιπλήσσοντι* gemeint. Aber das beweist noch keine Kürzung von *επι*, sondern ist wieder eine Haplographie. Aus Apg 12, 10 D *προσηλθον*, B *προηλθον* erschließt Glaue die Kürzung von *προς* und *προ* (wegen Mk 15, 42 D evtl. auch von *πρίν*!) durch ein gemeinsames oder ganz ähnliches Zeichen. Aber *ΠΡΟC* und *ΠΡΟ* sind in Unzialschrift und scriptio continua so ähnlich, daß Verschreibungen unvermeidlich waren – man vergleiche z. B. Apg 20, 5 *προελθόντες* B D gegen die übrigen Handschriften mit ihrem *προσελθόντες*.

In den Bereich der Glaueschen Konjekturen führen schon seine Belege für die Abkürzung von *μετά*: in Mk 5, 26 sei *μᾶλλον* aus *μ' βάλλον* entstanden, das „im Gegenteil" heiße. Man habe das Abkürzungszeichen ' übersehen und dann das *β* als vermeintliches Versehen gestrichen. Aber *μεταβάλλον* heißt nicht „im Gegenteil", und der überlieferte Text bietet keinen Anlaß zu einer Konjektur[3].

Auch in Apg 1, 3 sieht Glaue die Abkürzung *μ'* = *μετα*: man habe sie fälschlich als Zahlzeichen *μ* = 40 aufgelöst. Auf diese Weise verschwinden freilich die vierzig Tage und mit ihnen der Widerspruch zu Lk 24, 51. Auch hier besteht kein Anlaß zum Konjizieren: Apg 13, 31 D *ἡμέρας πλείονας* (d: in diebus plurimis) deckt die Tradition der vierzig Tage bei D[4].

Ähnlich kühn hat Glaue in dem Zusatz Lk 23, 53 D zu konjizieren gewagt. Daß Joseph von Arimathia einen Stein vor das Grab legt,

---

[1] Bei den drei andern Belegen Glaues für *α* = *ανα* wird es sich wohl um Verschreibungen handeln, die durch eine Art von Haplographie verursacht wurden: In Apg 16, 11 D *επαυριοναχθεντες* und in Mk 10, 1 D *εκειθεναστας* (in scriptio continua und mit Unzialbuchstaben geschrieben!) ließ den Schreiber das *ν* von *επαυριον* und *εκειθεν* meinen, schon das *αν* geschrieben zu haben. Ähnlich steht es in Lk 4, 17 D mit *καιαπτυξας*. – In Apg 21, 27 D könnte *απο* also abgekürzt sein; allein die häufigen Auslassungen von Buchstaben, für die Anm. 6 S. 33 Beispiele gibt, machen das doch recht zweifelhaft.

[2] Belege bei Walter Bauer, WB Sp. 744.

[3] *μεταβάλλων* (bzw. *-βαλόμενος*) kann (eigentlich: „umschlagend") „umgekehrt" bedeuten.

[4] Die Lesart in D, *τεσσεράκοντα ἡμερῶν*, bietet den klassischen gen. temporis (Bl.-Debr. § 186, 2) und bedeutet dasselbe wie *δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα* im B-Text — *διά* mit Genitiv kann ja sowohl „im Verlauf von" als auch „nach Verlauf von" einem Zeitraum bedeuten; d hat fälschlich das letztere angenommen: post dies quadraginta.

den kaum zwanzig – *μόγις εἴκοσι* – rollten, fällt freilich auf. Glaue vermutet als ursprünglichen Text *μόγις κ' χαλεπῶς*; die Abkürzung *κ'* = *καί* habe man fälschlich als Zahlzeichen *κ* = 20 aufgelöst und das sinnlos gewordene *χαλεπῶς* fortgelassen. Nun ist aber *μόγις καὶ χαλεπῶς* keineswegs – wie man nach Glaue meinen könnte – eine bekannte Redensart; es liegt also kein Grund vor, diese Wendung zu vermuten. Glaue ist auch nicht auf die Schwierigkeit eingegangen, daß c[1] und sa[2] schon unsern heutigen D-Text voraussetzen. Daß der gelehrte Bearbeiter von D hier Od. IX 240 ff. im Kopf gehabt habe (Polyphem verschließt den Eingang mit einem Türstein, den kaum 22 Wagen hinweggewälzt hätten) – so Lagrange 67 –, ist unwahrscheinlich. Auch daß hier in der lateinischen Übersetzung ein Hexameter vorliegt, kann man erst nach einigen Textkorrekturen behaupten (Klijn, A Survey, s. u. S. 54 Anm. 1). Aber daß Josephus bell. VI 293 eine Tempeltür erwähnt *κλειομένη . . . μόγις ὑπ' ἀνθρώπων εἴκοσι* (Klijn ebda.), dürfte zeigen, daß hier eine geläufige Wendung vorliegt. – Im übrigen setzt die Verbform *ἐκύλιον* des D-Textes den Plural *εἴκοσι* voraus.

Einen weiteren Anstoß hat Glaue an den 72 Jüngern Lk 10, 1. 17 D empfunden und sie in 12 verwandelt, indem er eine Verlesung von $\overline{\iota\beta}$ (so D) zu $\overline{o\beta}$ vermutete. Aber eine solche Dublette der Zwölf ist viel unwahrscheinlicher als die doch symbolisch verständliche Zahl der 70 oder 72 Jünger.

Ebenso unsicher sind die angeblichen Abkürzungen der Endungen. In Apg 7, 27 schreibt B klassisch und zugleich im Stil der LXX *ἐφ' ἡμῶν*, D dagegen hellenistisch *ἐφ' ἡμᾶς*. Nach Glaue ist hier die Abkürzung einer Endung verschieden aufgelöst worden. Auch die folgenden Beispiele erhöhen die Gewißheit nicht, zumal wenn Glaue, wie in Lk 2, 22, sowohl die Lesart von B wie die von D für falsch erklärt[3].

Abkürzungen der Verbalendungen erschließt Glaue aus Apg 22, 8 D (s. oben Anmerkung 6 Ende S. 33), aus Lk 24, 34 D[4] und Apg 16, 17 D *εὐαγγελίζοντες* gegen B *καταγγέλλουσιν*. Aber der Fall liegt

---

[1] „Et cum positus esset in monumento, posuerunt lapidem, quem vix viginti volvebant."

[2] „Et cum posuissent eum, posuerunt lapidem contra os sepulcri, quem vix viginti homines volvere possent."

[3] Auf die weiteren von Glaue angeführten Stellen Mk 6, 22; Mt 14, 6 D; Mk 11, 7; Mt 21, 7; Mk 2, 5 par. näher einzugehen, verbietet der Raum; eine Abkürzung der Endungen beweisen sie nicht.

[4] B liest richtig *λεγοντας*. D hält es für selbstverständlich, daß die Emmausjünger ihre Botschaft in Jerusalem auch ausgerichtet haben, und schreibt dem-

anders, s. unten S. 40 f. Hier liegt keine Abkürzung (und auch kein Aramaismus!) vor.

Abkürzungen, welche das höchste Alter von D bezeugen, hat Glaue also nicht nachgewiesen. Wie steht es mit seinen Belegen für Fehler, die aus den Autographen und den allerersten Abschriften stammen? Glaue denkt dabei an Stellen, wo der B- und der D-Text auseinandergehen und der zweite unverständlich ist. Gewöhnlich nimmt man in solchen Fällen an, der D-Text sei verderbt. Aber für Glaue steht fest: D biete den alten Text samt dessen Fehlern. Also müsse der verständliche B-Text aus einer Konjektur entsprungen sein!

Das erste Beispiel dieser verkehrten Welt liefert Mk 8, 19: B liest *τοὺς ἄρτους*, D jedoch *τους αρτουσους*. Die Dittographie bei D leugnet auch Glaue nicht[1]; aber sie sei dennoch der ältere Text, den B nur mit Glück richtig konjiziert habe!

Ähnlich verhält es sich mit Mt 17, 1: B liest *κατ' ἰδίαν*, D fälschlich *λίαν*. Wieder behauptet Glaue, B habe nur durch Konjektur das Rechte getroffen. Wie D zu seiner Lesart kam, danach fragt Glaue nicht. Sie entstammt nämlich der Erinnerung an Mt 4, 8 *εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν*, das D zu Unrecht auch in Lk 4, 5 eingetragen hat. Von solchen Harmonisierungen bei D will Glaue aber nichts wissen – sie würden seiner Voraussetzung widersprechen, daß der D-Text ursprünglich ist[2].

Die weiteren Beispiele Glaues – Mk 6, 20; 9, 37; 4, 25 – zu besprechen, würde zu viel Raum erfordern; nur auf Joh 11, 54 wollen wir noch kurz eingehen. D bietet hier hinter *χωραν* den Namen *Σαμφουρειν* (*ει* = *ι*!), während d Sapfurin liest. Nach Glaue hat *σαμαρειτων* dagestanden; B habe das Wort nicht mehr lesen können und darum

---

entsprechend *λεγοντες*. Der Bearbeiter von D (denn es handelt sich hier nicht bloß um eine Änderung durch einen Schreiber) hat eine Schwierigkeit des Textes gespürt. Aber sie entstammt der lukanischen Komposition, welche hier mehrere Traditionen nicht sehr geschickt verbindet, und läßt sich nicht mit so einfachen Mitteln beheben.

[1] Glaue 95.

[2] Glaue behauptet einfach: „zunächst stimmten die Synoptiker in ihrem Text weithin überein" (102)! Seine Folgerung: „Wenn Mk D mit Mt und Lk gegen Mk B übereinstimmen, so sind sie im Recht", ist falsch. Das läßt sich an Glaues eignem Beleg veranschaulichen: Mk 2, 26 B liest *ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως*; bei Matthäus und Lukas und bei Markus D fehlen diese Worte. Glaue hält es für ausgeschlossen, daß Matthäus und Lukas „diese so wertvolle Notiz ausgelassen" hätten, wenn sie in ihrem Markustext gestanden hätte. Aber diese Angabe des Markus ist falsch. Darum haben Matthäus und Lukas darauf verzichtet, und D hat nur die Konsequenz daraus gezogen, wenn er die Worte auch in seinem Markustext fortließ. So urteilt auch Lagrange 38. 55.

fortgelassen. *Σαμφουρειν* bzw. Sapfurin entsprechen lautlich gut Sephoris; es würde sich dann zeigen, daß dieses Wort bei D nicht älteste Tradition, sondern ein später und wertloser Zusatz ist[1].

Auf S. 98 gibt GLAUE weitere Proben seiner Konjekturen. Wieder verbietet der verfügbare Raum, auf alle diese 17 Stellen einzugehen. In Mk 3, 18 par. vermutet GLAUE an Stelle von Lebbaios oder Thaddaios oder Judas Jakobi einen Apostel Zebedaios. Für Mk 9, 49 schlägt er *οὐσία ἀναλίσκεται* vor[2]. In Mk 13, 18 ändert GLAUE *γένωνται* D – das sich auf „jene Tage" bezieht – in *γεννῶνται*: „Wehe den Schwangeren und den Säugenden in jenen Tagen! Betet aber, daß sie nicht im Winter gebären (!)." In Apg 13, 8 verbessert GLAUE das *ετ.ιμας* D zu *ετοιμως*, das „schnell" bedeuten soll (ein Adverb als Personenname ist äußerst unwahrscheinlich); B und ihm nach die übrigen Handschriften hätten *ελυμας* konjiziert – wie jemand ausgerechnet auf diese Konjektur hätte verfallen sollen, erfahren wir nicht. Aus Apg 17, 4 *σιλαιατηδιδαχη* D macht GLAUE *σιλα δια την διδαχην*. Aber die Form *Σιλαιας* (ausgesprochen *Σιλεας*), welche gig stets gebraucht, kommt auch in 15, 34 D vor (gedeckt durch d) und darf nicht durch eine Konjektur beseitigt werden. *Τῇ διδαχῇ* wird der ursprüngliche D-Text sein; *τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σιλαίᾳ* wird später nach dem B-Text nachgetragen sein[3].

GLAUE bestreitet die alte Regel: lectio difficilior placet[4]. Jesus habe so gesprochen, daß ihn der einfache Mann verstehen konnte, und „auch die Evangelisten und der Verfasser der Apg haben in ihrer Darstellung nur Wörter gebraucht, die für den einfachen Menschen verständlich sind"[5]. „Am Anfang der Entwicklung" stand „ein Text, der ... der großen Mehrzahl der Leser ... leicht verständliche Wörter und Wendungen bot ... das Einfache, Schlichte, Nicht-Gesuchte hat das

[1] BARRETT, The Gospel according to St. John, London 1955, 340, erwähnt die Vermutung, *Σαμφουρειν* sei ein verderbtes שמא אפרים (sch'me ephraim) – in einer semitischen Form des Evangeliums sei eine Dittographie vorgekommen. Das ist u. E. weit hergeholt. Die z. B. von W. BAUER (157) vorgetragene Deutung von Sa(m)furin auf Sephoris lehnt BARRETT ab, weil Sephoris ein Ort in Galiläa sei, auf dem Wege zwischen Nazareth und Ptolemais, und kein Land. Aber wußte ein Glossator das?

[2] Der B-Text *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται* ist durch Stichwortanschluß *πυρί* mit dem Vorhergehenden, durch Stichwortanschluß *ἁλισθήσεται* mit dem Folgenden verbunden; das spricht stark für ihn. D ist durch Lev 2, 13 beeinflußt. *ουσια* ist überhaupt nicht belegt.

[3] Weitere von GLAUE konjizierte Stellen: Mk 7, 3 *πρὶν ἤ*; Mt 4, 24 *συνοριαν*; 6, 11 *επι ουσιαν*; 11, 12 *ευαγγελιζεται*; 15, 31 + *τυφλοῖς* nach *θαυμάσαι*, — *τυφλοὺς βλέποντας*; Lk 11, 52 *βασιλειας*; 14, 9 *ἔσῃ ... κατέχων*; 22, 53 *ἐξουσιάζει τὸ σκότος* (S. 98); Lk 16, 9 *ἰδίους* für *αἰωνίους*; Mt 16, 8 *πύραι* für *πύλαι* (!); 26, 50 *εφ' ο παρει επαιρε* (!): S. 96 Anm. 8.

[4] GLAUE 101. [5] GLAUE 96.

Präjudiz des Ursprünglichen für sich."[1] Darum will GLAUE nichts von B wissen, der, um der anspruchsvollen alexandrinischen Gemeinde „zu gefallen, feinere ‚erlesene' Ausdrücke" eingesetzt habe. Als Beispiel führt GLAUE Mk 4, 21 ἅπτεται für B ἔρχεται an. Aber hier hat D die „banale" Lesart (LAGRANGE 43), und B scheint einen alten Semitismus wiederzugeben. Man wird bei dieser Frage darauf achten müssen, mit welcher Schrift des NT man es jeweils zu tun hat: Lukas schreibt viel weniger für den „gemeinen Mann" als Markus. Auch bei Matthäus kann man „gebildete" Korrekturen des Markustextes finden.

Daß B das Ergebnis einer Rezension ist, heißt für GLAUE: B verfeinert die Sprache, beseitigt logische und grammatische Anstöße, läßt Überflüssiges fort, konjiziert und harmonisiert[2]. Die meisten dieser Vorwürfe kann man mit gutem Recht gegen D selbst erheben[3].

GLAUE hat am Schluß seines Aufsatzes noch einmal hervorgehoben, was D für ihn bedeutet: wer den neutestamentlichen Text nach wissenschaftlicher Methode edieren wolle, müsse „den ältesten, den einzigen unrezensierten Textzeugen, die Urgestalt, wie sie in DG geboten ist", zum Ausgang nehmen[4]. Aber GLAUES Beweis für das Recht dieser Hochschätzung kommt darauf hinaus, daß er uns zumutet, seine eignen Konjekturen in D anzunehmen, und dafür wird begreiflicherweise wenig Neigung bestehen. Denn eine genauere Nachprüfung ergibt, daß der B-Text diesen Konjekturen weit überlegen ist[5].

CLARK hatte den D-Text für ursprünglich erklärt, weil er ausführlicher sei; GLAUE reichte D die Krone wegen seiner – angeblich höchstes Alter beweisenden – Fehler. Wie ist der dritte Fürsprecher für D, MATTHEW BLACK, zu seiner Sympathie für D gekommen?

III. Matthew Black

BLACK ist es zunächst nicht um eine neutestamentliche Handschrift zu tun, sondern um die Spuren des Aramäischen im Neuen Testament[6]. Daß solche Spuren vorhanden sind, ist von vornherein wahrscheinlich: Jesus sprach aramäisch, und seine Worte und Taten

[1] GLAUE 101. [2] GLAUE 106.
[3] Siehe LAGRANGE 387–401. [4] GLAUE 108.
[5] Damit soll keineswegs behauptet werden, B sei unfehlbar. B hat weder immer die beste Lesart noch ist er vor Schreibfehlern bewahrt geblieben, und wenn er Formen wie ἱστηκειν bietet, wird sie wohl niemand mehr wie einst HORT verteidigen; s. den interessanten Aufsatz von PETER KATZ, Septuagintal Studies in the Mid-Century (The Background of the New Testament and its Eschatology, Cambridge 1956, 176–208), 184.
[6] MATTHEW BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Second edition. Oxford 1954. Im folgenden zitiert mit „BLACK" und Seitenzahl.

wurden zunächst aramäisch überliefert. Aber Black meint – damit die Forschungen von Wensinck[1] aufnehmend und weiterführend –, daß die Handschrift D des Codex Bezae mehr an aramäischen Konstruktionen und Besonderheiten enthält als der B-Text. Und wenn nun das Aramäische das Ursprüngliche ist, dann muß doch wohl der Text, der es reichlicher enthält, dem ursprünglichen Text näher stehen: im D-Text „ist mehr von dem ursprünglichen ‚aramaisierten' griechischen Text unrevidiert erhalten geblieben" als im B-Text[2].

Aber das Problem spitzt sich noch weiter zu. Black meint Aramäisches nicht nur in den Evangelien zu finden, sondern auch in der Apg. Wieder ist es der D-Text, der hier zahlreichere Aramaismen liefert und sogar als einziger eine Gruppe mit einer ganz ungriechischen Konstruktion: ein Partizip wird mit dem folgenden Hauptverbum durch ein „und" verbunden[3]. Im Aramäischen ist eine solche Konstruktion ohne weiteres möglich: das Partizip kann einen Nominalsatz vertreten und darum durch ו mit dem folgenden Verb verbunden werden[4].

Nun zeigt aber ein Vergleich jener Abschnitte, die Lukas aus Markus in sein Evangelium übernommen hat, mit dem ursprünglichen Markustext: Lukas bemüht sich, die Sprache des Markus seinen griechischen Lesern verständlicher zu machen. Er gräzisiert Markus. Und darüber sind wohl heute alle Forscher einig: Wenn Lukas auch ein Koine-Schriftsteller ist, so vermag er dennoch ein jeweils der Situation angepaßtes Griechisch von guter Qualität zu schreiben. Einem Autor, der solche Proben seines Könnens gegeben hat wie Lukas, zutrauen, er habe aramäische Konstruktionen verwendet, die einem Griechen nur als grobe Fehler erscheinen konnten, geht über das bei Hypothesen Erlaubte hinaus. Hier wird vielmehr deutlich, daß in den Voraussetzungen, mit denen Black arbeitet, etwas noch nicht genügend geklärt ist. Wir wollen darum jene Fälle von Partizip + „und" + Hauptverb – die als Aramaismen für Black besonders wichtig sind – zunächst behandeln. Das empfiehlt sich auch deshalb, weil hier die Frage nach der Echtheit der Actareden noch gar nicht auftaucht und weil diese Aramaismen auch in der zweiten Hälfte der Apg vorkommen. D.h.: man

[1] A. J. Wensinck, The Semitisms of Codex Bezae and their Relation to the non-Western Text of the Gospel of Saint Luke (Bulletin of the Bezan Club XII, Leyden 1937, 11–48).

[2] Black 214.

[3] Black 50 zählt vier Fälle aus Mk (11, 2; 14, 63; 15, 46; 16, 11) und zehn aus der Apg auf (4, 3; 5, 21; 7, 4; 8, 2; 10, 27; 12, 16; 13, 7; 14, 6. 14; 20, 10) und fügt hinzu: „Diese Beispiele sind nicht erschöpfend."

[4] So in Dan 2, 5 ענה מלכא ואמר (ʿāneh malkā' wᵉ āmar): „Der König (war) antwortend und sagte."

kann diese Fälle weder als Wiedergaben aramäischer Apostelreden erklären noch als Reste aramäischer Quellen. Für sie kann nur der Schriftsteller verantwortlich sein – oder ein Schreiber, dem wir die heutige Gestalt von D verdanken.

Beginnen wir mit einem Fall, der selbst noch gar nichts mit Aramaismen zu tun hat. In Apg 15, 4 liest B: . . . *παρεδέχθησαν* . . ., *ἀνήγγειλάν τε* (was Gott an ihnen getan hatte). D hingegen bietet für das zweite Verb ein Partizip, das zugleich eine Unform ist: *απηγγειλαντες*. Die Lösung ist einfach: der Schreiber hat *απηγγειλαντε* in *απηγγειλαντες* verlesen und verschrieben – man darf nicht vergessen, daß er Unzialschrift ohne Worttrennung vorfand und selber schrieb. Dieser Fehler verrät nun aber, daß der betreffende Schreiber den Text mechanisch abschrieb und sich über die griechischen Wörter nicht den Kopf zerbrach. Er schrieb einfach ab, was er zu sehen meinte.

Ganz ähnlich steht es in 4, 34. Diese Stelle entspricht genau den von Black[1] aufgezählten Aramaismen. Der Text lautet bei B: *ἔφερον τὰς* (*τιμάς*), bei D jedoch: *αιφεροντες* (*τιμας*). Nun ist *αι*, wie aus hundert Stellen in dieser Handschrift hervorgeht, für den Schreiber nichts anderes als *ε*[2]. Er hat also hier die Unform *εφεροντες* gebildet, die genau jenem *απηγγειλαντες*[3] entspricht. Nur ist diesmal die Endung *-τες* nicht aus einem *τε* entstanden, sondern aus dem folgenden Worte *τας* verlesen. Ropes hat fälschlich das *αι* zu *και* ergänzt[4] und so einen regelrechten Aramaismus herausgebracht: *πωλοῦντες καὶ φέροντες τιμὰς . . . καὶ ἐτίθουν.*

Es ist nicht der einzige Fall, in dem durch das Versehen eines Schreibers ein Partizip entstand. In 16, 17 B lesen wir: *οἵτινες καταγγέλ-*

---

[1] Black 50.

[2] Als Beispiele seien jene Fälle in Apg 1–5 gegeben, in denen ein *αι* für ein *ε* geschrieben ist: 1, 5 *βαπτισθησεσθαι*; *μελλεται*; 1, 8 und 2, 38 *ληψεσθαι*; 2, 15 *υπολαμβανεται*; 3, 7 *εσταιρεωθησαν*; 3, 10 *ται* für *τε*; 3, 12 *θαυμαζεται*; 3, 13 *απαρνησασθαι*; 3, 22 *ακουσεσθαι*; 3, 25 *εσται* für *εστε*; 4, 14 *καιλευσαντες*; 4, 25 *καινα* für *κενα*; 4, 34 *αιφεροντες*; 5, 28 *βουλεσθαι*; 5, 30 *διεχειρισασθαι*; 5, 35 *προσεχεται*; *μελλεται*; 5, 39 *δυνησεσθαι*; *απεχεσθαι*. In den meisten Fällen ist es ein *ε* am Wortende, das durch *αι* wiedergegeben wird. Aber auch Formen wie 8, 1 *ανεραισι* für *αναιρεσει* oder 19, 21 *μαι* für *με*; 20, 16 *καικρικι* für *κεκρικει* begegnen öfter. Damit man nicht einwende, *αι* für *ε* begegne nicht am Wortanfang, sei hingewiesen auf *αισθητα* für *εσθητα* 12, 21 und auf *αιμου* für *εμου* 13, 33.

[3] Es dürfte in D noch weitere solche Unformen geben: 13, 43 wird man das überlieferte *επιθοντ*[.] entsprechend „persuadentes" in d lesen müssen *επιθοντες*, also als Mischung von *ἔπειθον* und *πείθοντες*; in 5, 39 scheint *επεισθησαντες* gestanden zu haben. Hierher gehört auch 14, 19 *επεισαντες*, was als ein durch Dittographie noch weiter entstelltes *επεισεισαντες* niedergeschrieben wurde.

[4] Ropes 45. In einem weiteren Fall, wo D *ειπον τε* zu *ειποντες* verlas (21, 20), drang der Fehler (der hier grammatisch nicht auffällt) bis in die byzantinische Textform Ⅱ ein.

λουσιν. Der D-Text hat *καταγγέλλειν* durch *εὐαγγελίζεσθαι* ersetzt. Wir erwarten also die Form *εὐαγγελίζονται*. Statt dessen werden wir von dem Partizip *εὐαγγελίζοντες* überrascht. Man hat die Lösung in der Hand, wenn man an die Vertauschbarkeit von *αι* und *ε* denkt[1]. In der Vorlage von D stand *εὐαγγελίζοντε*, was nichts anderes meint als *εὐαγγελίζονται*. Jene Form hat der Schreiber unter dem Einfluß des unmittelbar vorangehenden *οἵτινες* zu *εὐαγγελίζοντες* verlesen und verschrieben.

In 8, 2 – einer von Black als Aramaismus genannten Stelle – liegt ein ähnlicher Fall vor. Der B-Text berichtet, fromme Männer hätten den Stephanus bestattet und eine große Totenklage abgehalten: *συνεκόμισαν . . . καὶ ἐποίησαν*. Davon hebt sich zunächst rätselhaft der D-Text ab: *συνκομίσαντες . . . καὶ ἐποίησαν*. Die lateinische Übersetzung d kann uns die Entstehung dieser Lesart verraten. Sie lautet nämlich: conportaveruntque . . . et fecerunt. Das -que gibt ein *τε* wieder. Der griechische Text, den d voraussetzt und der auch in der Vorlage von D gestanden haben muß, lautete also: *συνεκομισαντε*. Der Schreiber hat wieder das Verb und das unmittelbar darauf folgende *τε* (scriptio continua!) als eine Einheit aufgefaßt, als die Einheit des Partizips: *συνκομισαντες*. Das im D-Text fehlende *δέ* des B-Textes steckt also sozusagen in der Partizipialendung drin! Die Vorlage von D verstieß hier also ebensowenig gegen die griechische Grammatik wie B. Erst das Versehen eines Schreibers hat eine Konstruktion geschaffen, die sich mit der griechischen Grammatik nicht verträgt und wie ein Aramaismus aussieht.

Aber nicht alle Fälle, in denen D auf ein Partizip mit *καί* das Hauptverb folgen läßt, erklären sich so – z. B. nicht Apg 7, 4. Wieder macht der B-Text hier keine Not: *ἐξελθὼν . . . κατῴκησεν*. D hingegen beschert uns ein überflüssiges *καί*: *ἐξελθὼν . . . καὶ κατῴκησεν*. Wie man schon früher erkannt hat, macht sich hier und in den entsprechenden Fällen[2] der Einfluß der lateinischen Übersetzung geltend. Der Codex

---

[1] Als Beispiele für Formen, bei denen D *ε* für *αι* bietet, seien aus der Apg genannt: 2, 39 *προσκαλεσητε*; 7, 19 *ζωογονεισθε*; 8, 1 *ανεραισι* für *αναιρεσει*; 8, 3 *ελυμενετο*; 11, 28 *σημενων*; 13, 39 *δικαιουτε*; 13, 41 *καταφρονητε*; 15, 5 *ερεσεως* für *αιρεσεως*; 16, 19 *πεδισκης*; 16, 29 *ετησας*; 18, 2 *κε* für *και*; 19, 19 *καταικεον* für *κατεκαιον*; 19, 27 *καθερισθαι*; 19, 38 *τεχνιτε*; 20, 28 *ποιμενειν*; 21, 39 *δαιομε* für *δεομαι*. Aber auch die Verschreibung *νυκτα δε ημεραν* 20, 31 D für *νυκτα και ημεραν* erklärt sich nur, wenn *και* als *κε* geschrieben und dann zu *δε* verlesen wurde. Ebenso wird die unmögliche Form *εντεταλκεν* 13, 47 D aus der Verlesung von *εντεταλτε* für *εντεταλται* B zu erklären sein.

[2] Es handelt sich um folgende Stellen aus D: 5, 23 *ἀναστρέψαντες καὶ ἀπήγγειλαν* (d: reversi sunt et renuntiaverunt); 12, 16 *ἰδόντες . . . καὶ ἐξέστησαν* (d: viderunt . . . et obstupuerunt); 13, 29 *καθελόντες . . . καὶ ἔθηκαν* (d: deposue-

Bezae ist ja eine doppelsprachige Handschrift, in Sinnzeilen so geschrieben, daß sich je eine Sinnzeile des linksstehenden griechischen Textes und des rechtsstehenden lateinischen Textes entsprechen. Nun konnte der Lateiner das griechische part. aor. nicht mit einem entsprechenden Partizip wiedergeben. Darum hat er sich oft so geholfen, daß er aus dem griechischen Partizip ein Hauptverbum machte, das nun mit dem folgenden (eigentlichen) Hauptverbum durch „und" verbunden werden mußte. So auch hier: „exivit ... et habitavit". Sobald man nun den griechischen und den lateinischen Text in Sinnzeilen einander gegenüberstellte, schien im Griechischen ein dem „et" entsprechendes *καί* zu fehlen und wurde nachgetragen. Damit war dann der scheinbare Aramaismus gegeben.

Die vier restlichen Fälle in der Apg, die Black genannt hat, sind anders zu erklären[1]; Aramaismen liegen auch bei ihnen nicht vor.

Es zeigt sich also: die anscheinend deutlichsten Aramaismen in der Apg gehören nicht dem lukanischen Werk an, sondern sind durch Schreibernachlässigkeit hineingekommen. Sie spielen mithin keine Rolle mehr bei der Frage, ob sich in der Apg Aramaismen finden. Wie steht es nun mit den anderen Fällen, bei denen Black aramäische Spuren in der Apg wahrzunehmen meint?

---

runt ... et posuerunt); 14, 6 *συνιδόντες καὶ κατέφυγον* (d: intellexerunt et fugerunt); 14, 14 *διαρρήξαντες ... καὶ ἐξεπήδησαν* (d: conscciderunt ... et exilierunt); 16, 17 *κατακολουθοῦσα ... καὶ ἔκραζεν* (d: persecuta est ... et clamabat); 19, 19 *ἐνέγκαντες ... καὶ κατέκαιον* (d: attulerunt et commurebant); 19, 29 *ὥρμησαν καὶ συναρπάσαντες* (d: impetumque fecerunt et rapuerunt); 20, 10 *συμπεριλαβὼν καὶ εἶπεν* (d: circumplexit et dixit).

[1] (1) 4, 3 D hat durch Überarbeitung und Schreibversehen gelitten: *επεστησαν ... οι Σαδδουκαιοι καταπονουμενοι* (!) ... *και επειβαλοντες αυτοις τας χειρας και εθεντο* (B: *επεστησαν ... διαπονουμενοι ... και επεβαλον ... και εθεντο*). Im D-Text ist *επεβαλον* zum Partizip gemacht worden, das mit dem vorhergehenden Partizip *διαπονουμενοι* durch *και* verbunden wurde. Mit *και εθεντο* beginnt in D ein neuer Satz. Also liegt nur scheinbar eine Konstruktion „Partizip + und + Verb" vor.

(2) In 5, 21 D ist der Satz (entsprechend der Zutat in 5, 18) aufgefüllt durch das eingeschobene *εγερθεντες το πρωϊ*. Während B liest: *συνεκαλεσαν ... και απεστειλαν*, hat D das *συνεκαλεσαν* in ein Partizip verwandelt und durch *και* mit dem neu eingefügten Partizip *εγερθεντες* verbunden, ohne das nun überflüssige *και* vor *απεστειλαν* zu streichen.

(3) Die Lösung für 10, 27 D hat Clark 62 gefunden. B bietet *καὶ συνομιλῶν αὐτῷ εἰσῆλθεν, καὶ εὑρίσκει*. Das *συνομιλῶν* ist bei D ausgefallen, hat aber im *τε καί* noch seine Spur hinterlassen: *καὶ εἰσελθών τε καὶ εὗρεν*. Man wird also als ursprünglichen D-Text annehmen dürfen: *καὶ εἰσελθών τε καὶ συνομιλῶν εὗρεν*, und die angesichts von d (et introivit et invenit) an sich mögliche Erklärung entsprechend Anm. 2 S. 41 nicht auf diesen Fall anwenden.

(4) In 13, 7 D macht der B-Text mit *προσκαλεσαμενος ... επεζητησεν* keine Not, wohl aber D: *συνκαλεσαμενος ... και εζητησεν*. Wahrscheinlich hat der Abschreiber hier ein undeutlich gewordenes *επεζητησεν* verlesen in *κεεζητησεν*, das als *και εζητησεν* abgeschrieben wurde.

Auf den vorbereitenden 1. Teil seines Werkes, „The Approach" überschrieben[1], folgt in Teil 2 die eigentliche Untersuchung: „Syntax, Grammatik und Wortschatz."[2] Den 3. Teil, „Semitische dichterische Form", können wir übergehen, da er die Apg nicht erwähnt[3]. Der 4. Teil, „Übersetzung des Aramäischen"[4], kommt erst in seinem Schlußabschnitt „Übersicht über die Ergebnisse"[5] im Vorübergehen auf die Apg zu sprechen: „Some slight evidence of an Aramaic source was found in the speeches of Peter and Stephan in Acts."[6] Das verspricht keine reiche Ausbeute. Um so sorgfältiger wollen wir die einzelnen Funde prüfen.

„Casus pendens und Hyperbaton" – also Fälle, in denen ein vorausgenommenes Subjekt oder Objekt durch ein Personalpronomen wieder aufgenommen wird – sind im Hebräischen und Aramäischen viel häufiger als in der Koine[7]. „In der Apg scheint der Casus pendens auf die Reden beschränkt zu sein, und größtenteils auf die des Petrus und Stephanus in den frühen Kapiteln", stellt Black fest[8]. Er erwähnt Apg 2, 22 f.; 3, 6; 4, 10; 7, 35. 40; 10, 36 f.; 13, 32; 17, 23 f.

Beginnen wir mit 7, 35 ff. Eduard Norden hat uns gezeigt[9], daß Lukas hier den Stil des Enkomions – das eigentlich dem Lob des Gottes galt! – auf den Gottesmann Mose übertragen hat. Darin war ihm aber schon Philo vorangegangen; er hatte sogar gewagt, in diesem Stil vom Kaiser Augustus zu sprechen[10]. Hier bei Philo schlägt sicherlich kein Aramäisch durch das Griechisch durch, sondern hier treffen wir ein Mittel der Rhetorik, und dasselbe Mittel verwendet Lukas in Apg 7, 35 ff.

Eine rhetorische Wiederaufnahme betont vorangestellter Begriffe begegnet uns auch im *ὃ οὗν . . . τοῦτο* der Areopagrede[11] und im *ὁ θεὸς . . . οὗτος* des folgenden Verses. Dieselbe Erscheinung bietet sich uns auch in der Pfingstrede des Petrus, die betont *Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον* voranstellt und dann mit neuer Betonung durch *τοῦτον* wieder aufnimmt[12]. Das gleiche gilt von dem Petruswort an den Gelähmten

[1] Black 1–31.
[2] Black 33–104.
[3] Black 105–142.
[4] Black 143–215.
[5] Black 206–215.
[6] Black 207.
[7] Black 34.
[8] Black 38.
[9] Eduard Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig-Berlin 1913, 164 f. 222 ff.
[10] Philo, Leg. ad Gaium, C.-W. VI, § 145 ff. Von Augustus, der wie ein Gott als *ἀλεξίκακος* bezeichnet wird, heißt es dann: *οὗτός ἐστιν ὁ Καῖσαρ, ὁ . . . εὐδιάσας, ὁ τὰς κοινὰς νόσους . . . ἰασάμενος . . . οὗτός ἐστιν ὁ τὰ δεσμὰ . . . παραλύσας . . . οὗτος . . . τοῦτον οὖν κτλ.*
[11] Apg 17, 23.
[12] Apg 2, 22 f. Daß die Pfingstpredigt eine lukanische Komposition ist, hat Haenchen Apg 149 ff. aus der Benutzung der LXX nachgewiesen.

in 3, 6: „... was ich aber habe, das gebe ich dir", und von der Petrusrede vor dem Hohenrat in 4, 10[1]. In diesen Kreis gehört auch die Stelle in der Rede des Paulus im pisidischen Antiochia, 13, 32. Von einem aramäischen Gebrauch des Casus pendens und Hyperbaton kann hier keine Rede sein. Es ist simple hellenistische Rhetorik.

Weiter[2] bespricht Black das Asyndeton, also das unverbundene Nebeneinandertreten von Sätzen. Der Grieche verwendet es nur zu rhetorischen Zwecken, dagegen ist es höchst charakteristisch für das Aramäische. Aus der Apg führt Black[3] 33 Belege an[4].

Fünf dieser Stellen wird man ausschalten dürfen[5]. Aus den verbleibenden hebt sich eine Vierergruppe deutlich heraus: 3, 13; 5, 30; 7, 2 b; 17, 24. Hier setzt jedesmal – nach der Anrede der Hörer – mit dem Wort *ὁ θεός* die eigentliche christliche Verkündigung ein[6]. Daß die Darstellung der grundlegenden Gottestat, die nun gegeben wird, nicht mit dem Vorhergehenden verbunden wird, ist schriftstellerisch und theologisch ein Vorzug: nur so kommt die Majestät dieses göttlichen Handelns zum Ausdruck, welches das Heilsgeschehen eröffnet. Man mache die Probe aufs Exempel und verbinde 3, 13 durch *ἀλλά*, die andern Stellen durch *γάρ* mit dem Vorangehenden. Jede solche stilistische Einbettung des Kerygmas vermindert seine Wucht.

In einer weiteren Gruppe von Fällen stellt das Asyndeton einen Begriff betonend heraus: 3, 25 f.; 7, 44. 52; 8, 21; 10, 36 (B); 20, 29.

---

[1] Apg 4, 10. Lukas läßt den Hohenpriester schon das Stichwort geben mit seiner Frage: „Durch (*ἐν*) welchen Namen habt ihr das getan?" Petrus braucht nur darauf einzugehen: „Wenn ihr fragt, durch welchen (Namen) dieser gerettet worden ist, so sei allen ... kund, daß durch den Namen Jesu Christi von Nazareth" – es folgen weitere Aussagen des frühchristlichen Kerygmas – „durch diesen (Namen) dieser gesund vor euch steht." Die Einfügung der Worte „durch diesen" war nach der langen Unterbrechung des Satzes durch die Aussagen des Kerygmas für das Verständnis notwendig geworden; außerdem wurde dadurch der entscheidende Begriff betont.

[2] Black 38–43. [3] Black 41.

[4] Apg 1, 7; 2, 5 D; 3, 13. 25. 26; 4, 14 D. 15 D. 17 D; 5, 30; 6, 2 D; 7, 2 b. 15 D. 44. 52. 60 D; 8, 2 D. 21; 10, 36. 37; 11, 12 b D; 13, 19; 17, 24. 26 D; 18, 7 D; 19, 2 D. 19 D; 20, 29. 33. 34. 35; 24, 23; 25, 10 b; 26, 8.

[5] (1) 17, 26 D: Bei D beginnt der Satz mit *ὅτι οὗτος*; so entsteht also kein Asyndeton. (2) 18, 7 D: der Text ist unsicher; Ropes 173 möchte *μεταβὰς δὲ ἀπὸ Ἀκύλα* lesen, wenn er auch für *δὲ ἀπό* „equally possible" hält *ἀπὸ τοῦ* (172, Anm. zu V. 7). (3) In 1, 7 fehlt das *καί* nur in B; hier wird man getrost mit Ropes 4 ein Schreibversehen annehmen dürfen. (4) In 2, 5 D ist das Wort *ἦσαν* zu *κατοικοῦντες* gestellt worden, damit die übliche coniugatio periphrastica entsteht; so ist das *δέ*, das nun am Satzanfang gestanden hätte, vom Schreiber fortgelassen worden. (5) 19, 2 D: der Schreiber hat versehentlich das *ι* von *οὐδει* ausgelassen; so ist mit *οὐδε* ein scheinbares Asyndeton entstanden.

[6] Black 40 versichert: „No account has been taken of natural Greek asyndeta, e. g. ... at the openings of ... speech ..." Aber gerade darum handelt es sich hier in eminenter Weise.

33. 34. 35; 25, 10 b; 26, 8. In 10, 37 liegt weiter ein durch Asyndeton hervorgehobener Neueinsatz vor. In allen diesen Fällen sprechen also rhetorische Gründe für das Asyndeton. Anders steht es in den 9 Restfällen. Sie gehören sämtlich D an, der aber nur in 7, 60 von d unterstützt wird[1]. Diese 9 Stellen bringen keine rhetorisch betonten Neueinsätze von Reden, sondern stammen aus Erzählungsstücken. Bei ihnen haben wir es einfach mit einer Unart der Abschreiber zu tun[2]. Wie willkürlich die Abschreiber vorgehen, davon kann man sich überzeugen, wenn man d zum Vergleich heranzieht. Diese Handschrift hat schon in den ersten 13 Kapiteln zwölfmal die Konjunktion fortgelassen, die D bietet[3]. Mit Aramaismen hat all das nichts zu tun.

Besonders wichtig ist der nächste Abschnitt in Blacks Werk: „Die parataktische Konstruktion“[4], also die Verbindung zweier Sätze durch „und“. Black erkennt freilich an, daß weniger literarisches Griechisch und die Papyri auch Sätze durch einfaches „und“ verbinden. Aber – so betont Black – im Aramäischen ist diese Parataxe viel häufiger. Sie überwiegt nun in D[5]. Black sieht darin wieder einen Aramaismus. U. E. ist es die Vorliebe für die volkstümliche einfache Verbindung zweier Sätze durch „und“, welche bald in D, bald auch

[1] 4, 14 D. 15 D. 17 D; 6, 2 D; 7, 15 D. 60 D; 8, 2 D; 11, 12 b D; 18, 19 D. – In 13, 19 konstruieren B und D den Satz verschieden. Infolgedessen entsteht bei B kein Asyndeton, obwohl B vor *καθελών* kein *καί* liest. In 24, 23 liegt bei B (D ist nicht erhalten) ein Asyndeton vor, das auch von E bezeugt wird; dagegen geben e und gig mit „-que“ und „et“ ein *τε* wieder, das dann die antiochenischen Handschriften ebenfalls haben. Hier scheint es sich, wie in 1, 7, um einen sehr alten Schreibfehler zu handeln. – In 4, 15 läßt sich zeigen, wie D zum Asyndeton kam. Der Schreiber schrieb *κελευσαντες* als *καιλευσαντες* (Ropes 39) und meinte mit diesem *και* die Satzverbindung zu haben! Diese Vermutung läßt sich verifizieren: im Codex 1175 ist in Apg 23, 35 *κελευσας* nicht nur als *καιλευσας*, sondern auch in zwei Wörtern: *και λευσας*, geschrieben. – Über 8, 2 ist oben schon das Nötige gesagt.

[2] Black 43: „Except in Mark“ (der nach Matthäus und Lukas korrigiert sei) „the construction is most frequent in the Bezan text.“ Das sollte allein schon die Frage wecken, ob hier nicht der oder die Schreiber dieses Textes mit im Spiel sind.

[3] Es handelt sich um die Fälle 1, 15; 2, 12; 5, 7; 7, 19; 8, 8. 18; 10, 8; 11, 16; 12, 10; 13, 6. 13. 16.

[4] Black 44–51.

[5] Lagrange hatte das damit erklärt, daß D an d angeglichen sei; d seinerseits habe die ursprüngliche, in B erhaltene Unterordnung durch Nebenordnung mit et wiedergegeben. Dagegen wendet Black 49 ein: Diese Erscheinung komme auch in „nicht-westlichen“ Handschriften vor. So in Apg 13, 12 und 19, 21. Aber in Apg 13, 12 hat D erleichternd *ἐθαύμασεν καί* eingeschoben und bietet so eine gegenüber B neue, aber sicher nicht ursprüngliche Parataxe. Der Einschub ist über e auch in E eingedrungen. Das beweist für Blacks These nichts. In 19, 21 hat D die sehr gewählte, nach Literatur schmeckende Konstruktion *διελθὼν . . . πορεύεσθαι* durch das volkstümlichere *διελθεῖν . . . καὶ πορεύεσθαι* ersetzt. E e bieten den Mischtext *διελθεῖν . . . πορεύεσθαι* ohne *καί*, der sich auch sonst öfter bezeugt findet.

in B solche leichte Änderung des Textes veranlaßt hat. Jeweils die „und"-Form für den ursprünglichen Text zu halten und auf einen aramäischen Erzählungsstil des Lukas zurückzuführen, scheint uns willkürlich. Dagegen geben wir gern zu, daß D häufiger als B einen volkstümlicheren Stil anstrebt, als ihn Lukas schrieb.

Damit überblicken wir den Ertrag des Abschnitts über „Stil und Satzbau"[1]. Er scheint uns – was die Apg betrifft – negativ zu sein. Mit um so größerer Spannung wenden wir uns dem nächsten Abschnitt zu: „Der aramäische Nebensatz."[2] Hier bespricht Black die aramäische Allerweltspartikel ד, die ein griechisches *ἵνα* und *ὥστε, ὅτι* und Relativpronomen wiedergeben kann. An Beispielen aus der Apg nennt Black zwei Stellen, die beide aus Reden stammen: 1, 17 und 7, 39[3].

Für die erste Stelle aber kann sich Black nicht auf D berufen (der hier mit B zusammengeht), sondern nur auf d, der anscheinend mit „qui adnumeratus erat" die Worte *ὅτι κατηριθμημένος ἦν* wiedergibt. Sollte das aramäische ד in der lateinischen Übersetzung hier noch durchschimmern? Keineswegs. In Wirklichkeit liegt hier – man bedenke: scriptio continua einer Unzialschrift! – einfach Haplographie vor: quiadnumeratus = quia adnumeratus. Genau entsprechend finden wir in 5, 9 efferente = efferent te und in 5, 19 cumquedixisset = cumque eduxisset, wobei sich der Schreiber allerdings noch das weitere Versehen leistet, aus dem u ein i zu machen[4].

In 7, 39 dagegen sind sich B, d, gig und Iren lat über das Relativpronomen *ᾧ* einig, während D tatsächlich *ὅτι* hat. Dieses *ὅτι* ist aber im Zusammenhang einfach sinnlos: es ist einfach ein Versehen des Abschreibers. Wenn also Black meint: „The evidence in Acts, though slight speaks for itself"[5], so erweist sich diese Hoffnung als trügerisch.

Werden sich unsere Fangnetze im nächsten Abschnitt „Aramäischer Einfluß auf Grammatik und Wortschatz" füllen[6]? Black erwähnt – in einer Untersuchung über das „proleptische Pronomen" – ein Personalpronomen, das ein folgendes Nomen betont vorwegnimmt – zwei Actastellen: 3, 2 D und 7, 52 D. Von der ersten – man muß wieder die scriptio continua mit berücksichtigen – *παραυτωνεισπορευομενων* sagt er selbst, sie sei „probably no more than a mistake

[1] Black 33–51. [2] Black 52–67. [3] Black 56.

[4] Die entgegengesetzte Verschreibung kommt in d ebenfalls vor: in 11, 2 bietet d sinnlos „quia et" für *ὃς καί* und ebenso sinnlos „quia erant ... fratres" für *οἱ δὲ ... ἀδελφοί*. Man muß auch bei dem Schreiber von d auf allerhand gefaßt sein – D und d sind ja von derselben Hand geschrieben.

[5] Black 66. [6] Black 68–104.

for *παρὰ τῶν εἰσπορευομένων*" (71). In 7, 52 D, wo der Schreiber in gleicher Weise schon das von ihm erwartete Wort *αὐτούς* geschrieben hatte, fügte er ebenso unbekümmert das wirkliche Objekt *τοὺς προκαταγγέλλοντας* hinzu. Black hat diesen Fall – u. E. zu Unrecht – als „echten Aramaismus"[1] bezeichnet – es ist ein echter Schreiberfehler. Das läßt sich beweisen, und diesen Beweis hatte B. Weiss schon 1897 geführt, als er die Eigenart des Schreibers von D in der Apg beschrieb[2]: „Es kommt . . . vielfach vor, daß der Abschreiber von D ein Wort, das er erwartet, bereits geschrieben hat, und dann doch, wenn in seiner Vorlage etwas anderes folgt, als er erwartet, dies aufnimmt, ohne das irrtümlich Geschriebene zu tilgen."[3] Zu diesen Fällen gehören u. a. die, bei denen der Abschreiber das scheinbar fehlende Objekt einträgt und dann, wenn das wirkliche Objekt kommt, es ruhig ebenfalls hinschreibt, wie in 14, 2 *ἐπήγαγον αὐτοῖς διωγμόν*, obwohl das Objekt dann erst mit *κατὰ τῶν δικαίων* folgt. Eine Stelle wie diese entscheidet u. E. gegen Black, weil hier von einem „proleptischen Pronomen" wirklich nicht mehr die Rede sein kann. Von hier aus versteht sich das 15, 2 vor „Paulus und Barnabas" stehende *αὐτοῖς* und die zunächst unerklärliche Stelle 16, 38. Hier erwartet der Schreiber nach „es meldeten" die Worte „ihnen die Liktoren". Er hatte *αυτοισοι* = *αὐτοῖς οἱ* bereits geschrieben, als er sah, daß der Text statt „ihnen" die genaue Angabe „den Strategen" macht, und so fuhr er – als hätte er nur *τοῖς* geschrieben – ruhig fort: *στρατηγοῖς*. Daß 7, 52 derart zu erklären ist, hatte Weiss ebenfalls notiert; ebenso versteht man nun das *τοῦτο* 22, 26 vor der Näherbestimmung „daß er sagte, er sei ein Römer"[4]. Nicht anders

[1] Black 74.

[2] B. Weiss, Der Codex D in der Apg. Textkritische Untersuchung. Leipzig 1897 (TU N. F. 2. Band, S. 1–112), S. 8 ff.

[3] An Beispielen führt B. Weiss u. a. an: Apg 12, 14 *καὶ εἰσδραμοῦσα δέ*; 13, 6 *καὶ περιελθόντων δέ*; 21, 40 *καὶ ἐπιτρέψαντος δέ*; 16, 34 *καὶ ἀναγαγὼν δέ*. Dem Abschreiber liegt die einfache Verbindung mit *καί* am nächsten; man darf sie darum nicht als ursprünglich semitische Parataxe deuten! Auch 2, 14 *τότε σταθεὶς δέ* notiert Weiss in diesem Zusammenhang. Während der Abschreiber hier *καί* erwartet und schreibt, sind es in andern Fällen Verben. So erklärt sich 4, 34 *ἦσαν* neben dem erst später kommenden lukanischen *ὑπῆρχον*; 4, 22 das *ἦν* nach *ἐτῶν*, das hinter *τεσσαράκοντα*, an seinem ursprünglichen Platz, ruhig wiederholt wird; 17, 6 das *εἰσιν* neben dem späteren *ἐνθάδε πάρεισιν*; 21, 13 *βούλομαι* neben *ἑτοίμως ἔχω*; die Wiederholung des *ἔχει* in 15, 21 und des *περὶ αὐτοῦ* 12, 5; das *μου* in 22, 6 neben *περὶ ἐμέ*.

[4] Man wolle die andern Beispiele bei B. Weiss nachlesen. Hier sei nur auf die besonders auffallende Stelle 13, 28 D hingewiesen: *αὐτὸν παρέδωκαν Πειλάτῳ ἵνα εἰς ἀναίρεσιν*. Die Vorlage von D bot anscheinend *παρέδωκαν . . . εἰς ἀναίρεσιν*, was d mit „tradiderunt ut interficeretur" übersetzte. Der Abschreiber erwartete nach *παρέδωκαν* ebenfalls ein „daß" und schrieb *ἵνα* hin; dann aber gab er den wirklichen Text seiner Vorlage wieder, ohne das *ἵνα* zu tilgen.

steht es in Mt 12, 45 D: der Abschreiber erwartete, daß auf *τὰ ἔσχατα* folgte: *αὐτοῦ*, und schrieb es. Dann bemerkte er, daß die Person angegeben ist, und schrieb getrost weiter: *τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου*. In Mk 5, 15 D erwartete er nach *θεωροῦσιν* das Wort *αὐτόν*, und so schrieb er es nieder. Dann aber trug er ruhig den wahren Text der Vorlage ein: *τὸν δαιμονιζόμενον*. Dasselbe passierte ihm sofort im nächsten Vers wieder; das Ergebnis ist: *αὐτῷ τῷ δαιμονιζομένῳ*. In Lk 4, 43 D hatte er am Rand der Zeile zu *αὐτήν* angesetzt, aber nur *αυτ* geschrieben. Auf der nächsten Zeile steht *την βασιλιαν*. Natürlich kann so etwas gelegentlich auch einmal einem anderen Abschreiber passieren. Aber der Schreiber von D hat darin Besonderes geleistet. Übrigens wird man ihm psychologisch nur dann gerecht werden, wenn man bedenkt, daß ihn z. B. in Apg 16, 38 die Erwartung eines *αὐτοῖς* und die Perzeption des tatsächlich in der Vorlage stehenden *τοῖς* zugleich bestimmten. Darum sind die Fälle, wo anscheinend ein „proleptisches Pronomen" auftritt, verhältnismäßig häufig. Tatsächlich ist auch 3, 2 D ein solcher Fall: er erwartet einfach die Worte: „von ihnen", *παραυτων*. Das perzipierte Schriftbild der Vorlage läßt ihn glauben, daß diese Worte im Text stehen, und er trägt sie ein. Dann aber schreibt er in aller Ruhe das nächste Wort seiner Vorlage, *εἰσπορευομένων*, ab.

Die nächste Einzeluntersuchung in Blacks Werk, die uns in diesem Zusammenhang angeht, betrifft das lukanische *(ἐν) αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*[1]. An Actastellen nennt Black 16, 18 und 22, 13 mit der Behauptung: „It is the translation equivalent of two closely related Aramaic temporal conjunctions", nämlich „sogleich" und „danach". Daraus schließt Black auf die Übersetzung von Quellen, die aramäisch waren, oder die Benutzung aus dem Aramäischen übersetzter Quellen. Dazu hat Joachim Jeremias[2] mit Recht zu bedenken gegeben: „Wenn B. aus dem Vorkommen der Wendung *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* in Act 16, 18; 22, 13 folgern möchte, daß den beiden Acta-Zusammenhängen Semitic Greek accounts zugrunde liegen, so ist diese Vermutung nicht genügend fundiert, da B. die Papyrusbelege . . . übersieht."[3] Vielleicht sollte man aber noch den Hinweis auf die LXX hinzufügen, in der Lukas jene Wendung ebenfalls entgegentrat[4].

---

[1] Black 78–81.

[2] Joachim Jeremias, *Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, (ἐν) αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*, ZNW 42, 1949, 214–217. Black hat in den Supplementary Notes S. 252 darauf hingewiesen.

[3] AaO 217 Anm. 6. Jeremias zitiert hier F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden II 1927, Sp. 778, und W. Bauer, Wörterbuch[3] 1937, Sp. 1483 (4. Auflage 1952, Sp. 1626 f.).

[4] Esth 8, 1 (S); 9, 2 (S): *εν α. τ. ω.* = alsbald; Dan LXX 3, 6 (88) *α. τ. ω.*; 5, 5 *εν α. τ. ω.* = sofort, alsbald; Dan Theod 3, 6; 3, 15 B; 4, 30 B; 5, 5 = sofort.

An weiteren Aramaismen der Apg verzeichnet Black den Gebrauch des Plurals im Sinne von „man" in 3, 2; dann kommt er auf periphrastische Konstruktionen zu sprechen, den Gebrauch des Partizips mit Formen von *εἶναι*. Aus der Apg führt Black zwei Beispiele dieser „praktisch auf D begrenzten Konstruktion" (94) an: 8, 13 D und 5, 26 D. An der ersten Stelle liest B: („Simon aber wurde auch selber gläubig") *καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ*. Dieser Gebrauch der coniugatio periphrastica entspricht genau dem, was Gudmund Björck[1] herausgestellt hat: diese Umschreibung des Verbums gibt den Rahmen des Geschehens, innerhalb dessen sich etwas Besonderes ereignet. Bei B ist *ἦν* mit *προσκαρτερῶν* verbunden: nachdem Simon getauft ist, hält er sich ständig in der Nähe des Philippus auf und betrachtet staunend dessen Wundertaten[2]. Der Bearbeiter von D hat diesen Zusammenhang nicht richtig erfaßt: er meinte, *ἦν* sei mit *βαπτισθείς* zu verbinden. Die ungute Erweiterung dieser Konstruktion durch das Partizip *προσκαρτερῶν* hat er beseitigt, indem er ein *καί* davor einschob. Aramäisch ist an dieser ganzen Konstruktion gar nichts.

Apg 5, 26 D ist ein ganz anderer Fall. Wie sich aus dem Text von d „deducebant eos cum vim (!) timebant enim populum" ergibt, war schon in einem früheren Stadium der Überlieferung das Wort *ov* nach *αυτους* durch eine Art Haplographie ausgefallen. Die Worte „timebant enim" bezeugen eben denselben Text, den B hat: *ἐφοβοῦντο γάρ*. Wie aber kommt D zu seiner seltsamen Lesart *φοβούμενοι*? Aus der Handschrift h ersehen wir, daß ein Text mit einem solchen Partizip existiert hat: „metuens ne forte". Was D hier bietet, ist also deutlich eine Vermischung beider Lesarten: das Partizip gehört der einen, das Wort *γάρ* der andern an. So ist der aramäisch klingende Satz entstanden.

Bei der Besprechung des Wortschatzes erwähnt Black die Apg nicht. Der Gebrauch von *ἀναστῆναι* = „auferstehen", von dem er hier u. a. spricht und der sich auch in der Apg findet, geht freilich zuletzt auf die aramäische Sprache der ersten Christen zurück, ebenso der von Black ebenfalls erwähnte von *βαπτίζειν* im Sinne von „taufen". Aber wenn man hier von Aramaismen spricht, dann darf der Leser nicht vergessen, daß hier ein gemeinchristlicher Sprachgebrauch vorliegt, dem sich Lukas ebensowenig entziehen konnte wie irgend-

[1] Gudmund Björck, *Ἦν διδάσκων*. Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen (Skrifter utg. av Kgl. Humanist. Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 32, 2) 1940, 42 ff.

[2] Vgl. zu dieser Perikope Haenchen Apg 258–266.

ein Christ, der von Taufe oder Auferstehung sprechen wollte. Wir haben es hier mit Fachausdrücken einer „Sektensprache" zu tun, nicht aber mit einer Abhängigkeit des Schriftstellers vom Aramäischen.

In den Supplementary Notes[1] kommt Black noch einmal auf die Apg zu sprechen. Er weist zunächst[2] darauf hin, daß schon Blass[3] vermutet hat, Apg 1–12 seien ursprünglich aramäisch abgefaßt gewesen, und zwar von – Johannes Markus. Torrey hat also für seine These, die erste Hälfte der Apg sei aus dem Aramäischen übersetzt, in Blass einen Vorläufer gehabt. Wie wenig man in Wirklichkeit mit einer Übersetzung von Apg 1–12 aus dem Aramäischen oder auch nur mit aramäischen Quellen dafür rechnen darf, das dürfte Haenchen[4] gezeigt haben.

Zu Apg 2, 47 D erinnert Black 246 bei *προστίθεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό* an die Sektenregel vom Toten Meer, wo נהאספם ליחד „to join the congregation" bedeutet. Aber da D gerade die Worte *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* hinzufügt, scheint er jene Wendung nicht in diesem Sinn aufgefaßt zu haben.

Weiter möchte Black[5] *εἷς* für *τις* als Aramaismus fassen; er nennt dabei u. a. Apg 12, 10 (*ῥύμην μίαν*) und 11, 28 (*εἷς ἐξ αὐτῶν*). Aber ein entsprechender Gebrauch von unus im Sinne von *τις* findet sich auch im volkstümlichen Latein jener Zeit, wie W. Süss gelegentlich bemerkt[6]: es handelt sich hier einfach um eine Erscheinung der Koine.

Ferner nimmt Black an, daß *ἄνθρωπος* in Apg 4, 9. 13. 16. 37; 21, 39; 22, 15 als Aramaismus in Frage kommt. Allein *ἄνθρωπος* wird schon im klassischen Griechisch mit anderen Substantiven verbunden[7], ebenso wie *ἀνήρ*. Daß wir auch hier einen Sprachgebrauch der Koine und keinen Aramaismus vor uns haben, belegt W. Bauer[8].

Über den angeblichen Semitismus *μᾶλλον ἤ*[9] in Apg 4, 19 und 5, 29 s. Haenchen Apg 183. 209 und vor allem 532 Anm. 4. Die Wendung bedeutet gerade nicht: „Man muß Gott gehorchen, nicht Menschen" –

[1] Black 245–278.
[2] Black 245.
[3] F. Blass, Philology of the Gospel, 193 ff.
[4] Siehe Haenchen Apg 72 ff.
[5] Black 248.
[6] Gnomon 23, 1951, 314 unten: „Zu diesen Dingen, die nicht geeignet sind, bei mir Verwunderung auszulösen, rechne ich Deminutiva, reichlich gesetzte Personalpronomina, . . . Vertauschung von wo? und wohin?, unus als unbestimmter Artikel, Abundanz von coepi etc." Fast all das könnte man als Aramaismen anzusehen versucht sein. Aber es ist lateinische Volkssprache und Koine.
[7] Liddell-Scott 141.
[8] W. Bauer, Wörterbuch 4. Auflage 125.
[9] Black 252.

der Apostel, den Lukas darstellt, ist kein Anarchist, der jede Herrschaft ablehnt, und will auch nicht nur, wie die Zeloten, eine Theokratie dulden. Aber wo der Gotteswille und der Menschenwille sich widersprechen wie hier, da wiegt der Gotteswille schwerer und muß befolgt werden.

Black findet endlich auch[1] einen Semitismus im Gebrauch von *λαμβάνειν*, wie er in Apg 9, 25; 16, 3; 27, 35 vorliegt. Hier ist allerdings das AT Vorbild (vgl. Bl.-Debr. § 419, 2), aber es ist Lukas aus der LXX bekanntgeworden, und wir sollten darum hier vielleicht besser von einem „Septuagintismus" reden, wenn das nicht ein schreckliches Wortungetüm wäre.

Der letzte Hinweis auf Semitismen bei Black[2] hat nur indirekt mit der Apg zu tun. Black empfindet mit Joüon und Jeremias in *τὰ στρατεύματα αὐτοῦ* = „sein Heer" Mt 22, 7 einen generalisierenden Plural als Semitismus. Aber W. Bauer wird recht haben, wenn er[3] auf Apg 23, 10. 27 hinweist, wo das Wort *στράτευμα* keineswegs „Heer" bedeutet, sondern „Truppe" – gemeint ist die Kohorte in der Burg Antonia; von da aus ergibt sich der Sinn von *τὰ στρατεύματα* als „die Truppen". Ein generalisierender Plural liegt also gar nicht vor.

Damit ist nun auch der dritte Fürsprecher des Codex D[4] zu Wort gekommen. Was wir gegen das mit Recht geschätzte Werk Blacks einwenden mußten, war zweierlei. Einmal hat er das Aramäische ebenso in der Apg wie in den Evangelien zu finden gesucht. Daß diese Hoffnung bei den Evangelien wohlbegründet ist, haben wir sofort anerkannt. Aber die Apg ist unter anderen Bedingungen entstanden als die Evangelien. Man hat z. B. nicht Apostellogien überliefert und sie nach Themen zu Reden vereint, wie es mit den Jesuslogien bei den Synoptikern geschehen ist – sonst würden die Reden der Apg ganz anders aussehen. Es hat aber auch niemand die Rede des Petrus bei der Wahl des Matthias oder die Pfingstrede mitstenographiert, und kein Schnellschreiber hat die Rede auf dem Areopag für die Akten festgehalten. Dagegen läßt sich der strenge Beweis führen[5], daß die Reden von 1, 16 ff. und 15, 44 ff. lukanische Kompositionen

---

[1] Black 253. [2] Black 253 f.

[3] W. Bauer, Wörterbuch 4. Auflage 1401.

[4] Clark, Glaue und Black stimmen einmal darin überein, daß sie das unbedingte Zutrauen zum B-Text verloren haben. Zum andern sind sie sich darin einig, daß sie in dem Einzelgänger D den ursprünglichsten Text (nicht: den ursprünglichen Text) bezeugt finden. Aber den Beweis für diesen Wert von D führt jeder von ihnen auf seine eigne Weise.

[5] Siehe Haenchen Apg 126–133; 393; 406.

sind und daß die Pfingstrede die Septuaginta-Auslegung des Diasporachristentums voraussetzt. Damit bejahen wir die These von Dibelius, daß die Acta-Reden lukanische Kompositionen sind. Diese These könnte freilich in England den Eindruck jenes kontinentalen Radikalismus erwecken, dem gegenüber man besser bei der Tradition beharre[1]. Allein Dibelius war kein radikaler, auf Zerstörung bedachter Kritiker. Er hat nur scharf beobachtet und den Mut gehabt zu sagen, was er sah.

Seine These steht für uns hier freilich nicht im Vordergrund. Sie dämpft nur von vornherein hochgespannte Erwartungen auf Aramaismen in der Apg. Nun hat jedoch der Einzelnachweis, wie uns scheint, gezeigt, daß man von wirklichen Aramaismen in der Apg nicht sprechen kann. Was zutage kam, war einmal der erstaunliche Septuaginta-Einfluß, dann aber in einem unerwarteten Ausmaß ein ganz anderer Faktor: die Nachlässigkeit von Schreibern in D hat zu Bildungen geführt, bei denen man leicht an Aramaismen denken kann. Der Codex D – der uns ja nur als Teil einer zweisprachigen Handschrift gegeben ist – stellt uns vor sehr verwickelte und oft schwer zu durchschauende Verhältnisse. Hier sind wir tatsächlich auch gezwungen, mit B. Weiss auch die Psychologie des oder der Abschreiber mit in Rechnung zu setzen. Angesichts dieser Lage muß

[1] T. W. Manson hat in seinem Aufsatz „The Life of Jesus; some tendencies in present-day research" (The Background of the New Testament and its Eschatology, Cambridge 1956, 211–221), 212 ff. behauptet: die Formgeschichte sei eigentlich nur eine Benennung der einzelnen Einheiten (sofern man sich über die Begriffe einigt), sie sei aber vermischt worden mit der Frage nach dem „Sitz im Leben": „The Sitz im Leben introduces a new set of considerations, which . . . have little or nothing to do with Form-Criticism in the strict sense of the word." Damit wird eine Grundvoraussetzung (und u. E. auch eine Grundeinsicht) von M. Dibelius bestritten: die Art einer Geschichte ist von ihrem Sitz im Leben keineswegs unabhängig, sondern ergibt sich daraus. Auch wenn man die Theorie von Dibelius über die Paradigmen als Predigtbeispiele nicht teilt, wird man ja die Frage nicht los: Wie ist es gerade zu diesem Erzählungsstil gekommen? Die Antwort, Jesus habe eben die eine Geschichte ausführlich und die andere nur andeutend erzählt und die Evangelien spiegelten genau die jeweilige Art seines Erzählens wider, würde mehr zu wissen behaupten, als wir wirklich wissen. Der „Sitz im Leben der Kirche" dürfte das zunächst Erkennbare und oft Sicherste sein, was wir über eine synoptische Geschichte aussagen können; den „Sitz im Leben Jesu" zu erraten, ist bisweilen eine nicht zu lösende Aufgabe. Die Gemeinde hat überliefert, was ihr wichtig und wertvoll war, und an manchem Beispiel (z. B. Mk 2, 27 bei D und bei Matthäus/Lukas) kann man sehen, daß sie uns höchst wichtig erscheinende Dinge anders beurteilt hat. – Übrigens zeigen Apg 1, 5; 20, 35; 26, 14 deutlich, daß ein Logion erst im hellenistischen Christentum zum Jesuswort geworden ist. Für das palästinensische Christentum läßt sich die Möglichkeit eines analogen Vorgangs angesichts von Offb 1–3 nicht gut leugnen. Daß freilich niemand auf den Gedanken gekommen sein kann, Paulusworte als Herrenworte in die palästinensische Bergpredigtüberlieferung aufzunehmen, sollte sich eigentlich von selbst verstehen (vgl. Manson aaO 214).

es hier zu einer Arbeitsgemeinschaft der Aramaisten und der Koineforscher, der Textkritiker und der Textgeschichtler, aber auch der Exegeten kommen. Die letzteren sind angesichts mancher Erscheinungen in D besonders wichtig. Denn eine auffallende Eigenart des D-Textes (sie hat über D hinaus gewirkt) sind ja jene oben erwähnten Versuche in D, Schwierigkeiten der Auslegung zu überwinden, in die uns der B-Text führt. Man wird einer Änderung wie der in 3, 11 D nur dann gerecht, wenn man erkennt: hier hat jemand die Apg sehr genau und mit guter Sachkenntnis gelesen. Er hat entdeckt, daß dieses wertvolle Buch hier eine unrichtige Ortsangabe enthält (die Halle Salomos lag nicht innerhalb des Schönen Tores), und er hat es für wichtig gehalten, diesen Irrtum zu korrigieren. Überall, wo solche Korrekturen vorliegen, steckt im Text von B eine Schwierigkeit, über die man gewöhnlich hinwegliest. Aber eben: im Text von B! Ob es sich um die Halle Salomos handelt oder die Söhne des Skeuas[1], immer wieder ist es der B-Text, der sich als der ursprünglichste erweist. Aber wenn man gegen den B-Text einwendet, er sei erst durch eine Rezension um 300 zustande gekommen[2] und könne deshalb mit dem soviel älteren D-Text nicht konkurrieren, so scheint man sich von dieser Rezension ein falsches Bild zu machen: man sieht Gelehrte vor sich, die der bildungsstolzen Stadt Alexandria den neutestamentlichen Text in einer würdigen Form präsentieren wollen[3]. In Wirklichkeit ist jedoch der B-Text keineswegs jünger als der D-Text, und

---

[1] Apg 19, 13–16; s. oben S. 28 f.

[2] von Soden 1492 glaubte den Schluß wagen zu dürfen, „daß H" (= unser B-Text) „nichts anderes ist als die . . . Textrezension des Hesychius, wie dies schon Bousset . . . aufs höchste wahrscheinlich gemacht hat. Dann läge die Entstehung dieser ägyptischen Rezension in derselben Zeit, wie die der antiochenischen, gegen Ende des 3. oder um die Wende des 3. und 4. Jhs." Nach Glaue 91 ist „jener sog. BS-Text . . . erst durch gelehrte ‚Rezension' um 300–350 hergestellt worden". Lagrange 32 meint: „B . . . n'est pas un texte neutral au sens de Hort, mais bien une recension, une recension trop critique, d'après d'excellents manuscripts . . . Le texte B est originaire d'Egypte." Lagrange protestiert aber gegen die Zuweisung des B-Textes an Hesychius. Dem schließt sich Kenyon 132 an: Nach Hieronymus' Epistula ad Damasum, auf die sich von Soden vor allem berief, zeichneten sich gerade die Ausgaben des Lucian und Hesych durch Zusätze aus – das paßt nicht zu B. Außerdem setzt die sahidische Übersetzung (die nach Kenyon um 200 entstanden ist) den B-Text voraus, den auch Origenes schon benutzt (vgl. K. W. Kim, Origen's Text of John in his On Prayer, Commentary on Matthew, and against Celsus, J. Th. St. N. S. 1, Oxford 1950, 74–84). Es muß, so folgert Kenyon, den B-Text schon vor Hesych (gest. 311) gegeben haben, und „auch wenn es sich um eine Textausgabe handelt, so ist es doch zum mindesten eine sehr gute Textausgabe . . ." (132). Der B-Text scheint auf den erprobten Grundsätzen textlicher Wissenschaft zu beruhen; „darum sind heute die meisten Gelehrten der Meinung, daß er uns im ganzen den reinsten Text bietet" (156).

[3] Glaue 102.

jene Rezension hat, soweit wir es beurteilen können, vor allem darin bestanden, daß man nur Handschriften gelten ließ, welche die Zusätze frommer Neugier, kirchlicher Gewöhnung und gelehrter Überlegung noch nicht boten.

Diese Anschauung bringt uns freilich in Spannung mit den Thesen von A. F. J. Klijn[1]. Er hat in seiner sehr fleißigen[2] und scharfsinnigen Dissertation nicht nur die Geschichte der Erforschung des „westlichen" Textes skizziert[3], sondern auch systematisch untersucht, welche Methoden man dabei verwendet hat und wie weit sie führen[4]. Er unterscheidet drei Wege der Kritik. Beim ersten handelt es sich darum festzustellen, welche *Lesart* jeweils in einem bestimmten Fall ursprünglich ist. Das setzt einen Vergleich von Lesarten und die Annahme eines Maßstabs voraus, und darin liegt die Schwierigkeit. Der zweite Weg – Klijn spricht von einem „criticism of the text"[5] – zielt auf die Feststellung von zusammengehörigen Handschriften, die „a common type" vertreten: „it is something fluid, possibly extending over a wide area or long period of time"[6]. Aber auch hier gibt es nicht „a standard by which they can be compared and this is the drawback of working with a type of text". Wir kennen das Musterexemplar nicht, das einen *Typ des Textes* rein darstellen würde. Die Handschriften stehen, wie z. B. beim Cäsarea-Typ, in einem fühlbaren, aber losen Zusammenhang. Man kann nicht sagen: Diese hier ist gut, sondern nur: Diese hier hat viele gute Lesarten. Es gibt keine „guten" oder „schlechten" Texte, sondern nur gute oder schlechte Lesarten[7]. Über diese Schranke möchte der dritte Weg hinausführen, der etwa in der „Critique rationelle" eines Lagrange vorliegt: aus inneren Gründen soll entschieden werden, welches *der beste Text* ist. Klijn meint, daß wir damit unsere Möglichkeiten überschreiten: wir können nur feststellen, daß ein Text viele gute Lesarten enthält[8].

[1] Albert Frederik Johannes Klijn, A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts. Kemink en Zoon N. V. Utrecht 1949, XXV und 171 S. Im folgenden zitiert mit „Klijn" und Seitenzahl.

[2] Das Literaturverzeichnis auf S. XI–XXV enthält 377 Nummern.

[3] Klijn gibt auch einen Abriß der Diatessaronforschung (s. bes. S. 87–110) und der Erforschung des Cäsareatextes (s. bes. S. 110–128).

[4] In „Chapter VI: Conclusions" (S. 162–171). Der einzige Forscher, der nur Anerkennung und keinen Tadel findet, ist Matthew Black (S. 166: „an example of careful treatment of his evidence").

[5] Klijn 167 f.

[6] Klijn 167. Als Beispiel nennt er den Cäsareatext.

[7] „. . . we never can speak of a ‚bad text' or a ‚good text' in general, only a text with ‚many good readings' or ‚few good readings' ": Klijn 168.

[8] „. . . this approach oversteps the limits of what is permissible with a text. . . . Is it correct to assume that just because a text contains many good readings, the whole text is necessarely a good one?": Klijn 170.

Diese Bescheidenheit habe die Erfahrung von drei Generationen Textkritik uns gelehrt. Der ursprüngliche Text liegt in keiner Handschrift und keinem Typ vor. Wir müssen den Text des Neuen Testaments Lesart für Lesart durchprüfen – das ist eine Arbeit für Generationen. Erst wenn sie getan ist, wird man einmal mit Gewißheit weiterschreiten können.

So wohltuend diese Bescheidenheit ist, die sich mit der Kritik der Lesarten zufrieden gibt, richtig scheint sie uns nicht. Denn – wir bleiben im folgenden bei der Lage, die sich uns für die Apg ergeben hat und die wir nicht unbedacht verallgemeinern wollen – eine Perikope wie die von den Skeuassöhnen zeigt uns, daß die Abweichungen der Lesarten hier nicht isolierte Einzelerscheinungen sind. Sie hängen vielmehr zusammen. Weil die lukanische Komposition dieser Perikope eine schwere innere Spannung enthält, hat man versucht, sie durch eine Abänderung der Gesamtposition zu beseitigen. Wir sind hier also gar nicht auf die Untersuchung einzelner Lesarten beschränkt, sondern von vornherein auf einen übergreifenden Textzusammenhang gewiesen. Bei dieser Geschichte wie bei allen ähnlich gelagerten Fällen zeigt sich nun, daß der D-Text die Spannungen im B-Text zu korrigieren versucht, ohne daß ihm das ganz gelingt. Der D-Text setzt also den B-Text voraus. Nun sind diese beiden Texte aber die beiden ältesten Textformen, von denen wir wissen. Wir stehen darum hier nicht schon mitten in der Textgeschichte, sondern erst an deren Anfang. Darum wagen wir – wenn auch zunächst nur für die Apg und mit einer anderen Begründung – die These von Westcott-Hort wieder aufzunehmen: der B-Text ist der ursprünglichste[1]. Wir sehen keinen Grund für die Annahme, daß er sich beträchtlich von dem Text unterscheidet, den der Verfasser der Apg niederschrieb[2].

[1] Nicht: „der ursprüngliche"! Wenn z. B. in Mt 27, 49 B ℵ C sa aus Joh 19, 34 den Lanzenstich eintragen, während D 33 vet lat und vet sy von diesem Einschub frei sind, so wird niemand für diese B-Lesart eintreten. Aber solche Fälle sind sehr selten. Ebensowenig ist B von Schreibfehlern bewahrt geblieben. In Apg 1, 1 z. B. liest B (wie D): *ηρξατο Ιησους* statt *ηρξατο ο Ιησους*; 20, 15 wird *ἑτέρᾳ* zu *ἑσπέρᾳ*, in 20, 16 *κεκρίκει* zu *κεκρει* verschrieben. Aber auch solche Fehler sind nicht sehr häufig.

[2] Manche Abschnitte der Geschichte des Actatextes sind heute noch nicht aufgehellt. (Gab es einen Actatext Tatians? Wie sah der Cäsareatext aus und wer hat ihn geschaffen?) Aber gerade über dem Ursprung des Actatextes scheint uns kein besonderes Dunkel zu liegen.

Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien[1]

Von Helmut Köster

I. Die Fragestellung

Nur wenige Männer der ersten hundert Jahre der Christenheit berühren sich so eng wie der Verfasser des Johannesevangeliums und Ignatius von Antiochien. Beide reden nahezu die gleiche Sprache, beide benutzen eine eng verwandte Begrifflichkeit, beide scheinen in ihrem theologischen Denken von der Gnosis beeinflußt zu sein. Zudem stehen beide in unmittelbarer zeitlicher Nähe – das Johannesevangelium ist kurz vor der Jahrhundertwende geschrieben, die Ignatiusbriefe ein bis zwei Jahrzehnte danach –, und beide stammen wahrscheinlich auch aus dem gleichen Raum, nämlich aus Syrien[2].

Weniger Sicherheit besteht in der Frage der literarischen Beziehungen. Hat Ignatius das Johannesevangelium gekannt? Lassen sich Zitierungen nachweisen? Bis zum Beginn unsres Jahrhunderts bejahte man diese Frage fast allgemein; so z. B. Völter: „Die Bekanntschaft des Verfassers (der Ignatiusbriefe) . . . mit dem vierten Evangelium darf als vollkommen sicher gelten."[3] Doch seit von der Goltz' Untersuchung[4] setzte sich die gegenteilige Meinung durch. „Hat das vierte Evangelium bereits existiert, was nicht zu bezweifeln ist, so hat der Bischof von Antiochien es nicht gekannt, es jedenfalls nicht so gekannt, daß irgendwie seine Denkweise auf die Lektüre desselben zurückgeführt werden dürfte." Soweit von der Goltz, dem die meisten neueren Forscher folgen, jedoch dafür um so stärker den gemeinsamen religionsgeschichtlichen Hintergrund betonen[5].

Die letzte größere Untersuchung dieses Gegenstandes stammt von Christian Maurer[6]. Maurer versucht, der These von der literarischen Abhängigkeit wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Ignatius kombiniere verschiedene Stellen aus den Synoptikern, Johannes und Paulus; deshalb sei es so schwer zu erkennen, daß es sich um wirk-

[1] Antrittsvorlesung, gehalten am 3. Juli 1956 vor der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

[2] Für Joh. siehe W. Bauer, Das Johannesevangelium (1933) S. 243 f.

[3] Die Apostolischen Väter (1904 ff.) II S. 112; ähnlich urteilen F. C. Baur, Hilgenfeldt, Volkmar, H. J. Holtzmann, B. Weiss, Zahn, Lightfoot.

[4] Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, TU XII 3 (1894).

[5] Z. B. W. Bauer, Krüger (bei Hennecke), Schlier, Bartsch, Bultmann.

[6] Ignatius und das Johannesevangelium, Zürich 1949.

liche Zitate handelt. Sei aber einmal die kombinierende Zitationsweise des Ignatius richtig herausgestellt, so stehe die literarische Abhängigkeit des Ignatius vom Johannesevangelium außer Frage. – Umgekehrt legt MAURER nun den Ton auf die große sachliche und religionsgeschichtliche Verschiedenheit beider. Der Trennungsstrich zwischen Evangelium und Gnosis liege zwischen Johannes und Ignatius. Johannes sei noch ganz von „alttestamentlich-biblischem Geiste" erfüllt, Ignatius verkünde eine christliche Gnosis und ein christliches Mysterium.

So anfechtbar die These von der kombinierenden Zitationsweise des Ignatius ist, so unsicher mithin auch noch nach MAURERS Untersuchung das literarische Verhältnis beider – dieses soll hier nicht weiter untersucht werden[1] –, so richtig scheint mir bei MAURER im Grundsatz die Betonung des tiefgreifenden sachlichen Unterschiedes zwischen Johannes und Ignatius zu sein[2]. Freilich wird dieser Gegensatz bei MAURER doch auf eine zu einfache Formel gebracht. Ebensowenig wie Johannes einfach „alttestamentlich" denkt, ist Ignatius ein Vertreter der Gnosis. Auch ist zu sagen, daß eine solche Klassifizierung keineswegs schon ein theologisches, sachliches Urteil impliziert. Sicher wird man den religionsgeschichtlichen Hintergrund beider je verschieden nuancieren, allerdings wohl kaum die terminologische Verwandtschaft aus literarischer Abhängigkeit erklären und die religionsgeschichtliche Nähe einfach in Abrede stellen können. Letzten Endes muß ein sachlicher Unterschied ja nicht unbedingt aus verschiedenen religionsgeschichtlichen Motiven und Denkformen stammen, sondern er kann auch aus einer jeweils anderen Entscheidung in primären theologischen Fragen resultieren!

Die grundlegende und konsequent durchgeführte Intention des Johannesevangeliums hat E. FUCHS m.E. richtig erfaßt, wenn er sagt: „Er (der Evangelist) hat gesehen, daß die Theologie das Problem der historischen Vergangenheit Jesu nicht ausklammern darf . . . , sondern daß die Theologie aus dem *Abstand* des Glaubens vom historischen Jesus entwickelt werden muß."[3]

---

[1] Vgl. dazu die Kritik KÄSEMANNS in: Verkündigung und Forschung 1950 S. 221 f. und die positive Würdigung E. SCHWEIZERS in: Theol. Zeitschrift 5 (1949) S. 463 ff.

[2] Man wird auch nicht überbetonen dürfen, daß bei Ign. literarische Kenntnis und sachliches Mißverstehen immer Hand in Hand gehen. Denn für das Verhältnis des Ign. zu Paulus gilt doch sicher, daß Ign. die paulinischen Briefe gekannt und ausgiebig benutzt hat; zugleich aber hat er wie kein anderer Paulus weitgehend richtig verstanden und interpretiert, was zuletzt BULTMANN einleuchtend gezeigt hat (in: Studia Paulina, de Zwaan-Festschrift 1953).

[3] E. FUCHS, Hermeneutik (1954) S. 242.

Das ist eine „theologische" Fragestellung, an der sich, wie ich meine, ein wichtiger Unterschied zwischen Johannes und Ignatius aufweisen läßt, gerade bei ihrer großen begrifflichen und religionsgeschichtlichen Verwandtschaft. Wie ist der Verfasser des Johannesevangeliums mit diesem Problem des Abstandes vom historischen Jesus fertiggeworden? Hat Ignatius dieses Problem überhaupt gesehen? Wie hat er es gelöst? Ebenso wie der Johannesevangelist? Oder zeigen sich hier grundsätzliche Unterschiede?

Von dieser Fragestellung aus will ich im folgenden versuchen, zwei Themenkreise bei Johannes und Ignatius zu erörtern: a) Das Werk Jesu und seine Aneignung; b) die Einheit der Gemeinde und die christliche Existenz. Dabei geht es in erster Linie um das Verständnis des Johannesevangeliums, weniger um das des Ignatius, den ich mehr als Beispiel einer scheinbar ganz ähnlichen, aber im Grunde doch wieder völlig anderen theologischen Sicht heranziehe[1].

II. Der Erlöser bei Ignatius und Johannes

Ignatius kann das Werk des Erlösers in den Farben und Begriffen des gnostischen Mythos beschreiben, wie es am greifbarsten Eph. 19 geschieht[2]. Jungfräulichkeit und Gebären der Maria sowie der Tod des Herrn sind geheimnisvolle Fakten, von denen der Herrscher dieses Äons nichts erfährt. Erst bei der Auffahrt des Erlösers wird das vollbrachte Erlösungswerk den Äonen kund. Seitdem sind alle Werke der alten Herrschaft in Auflösung begriffen: *μαγεία*, *δεσμὸς κακίας*, *ἄγνοια* und *θάνατος*[3].

Dieser gnostisch-kosmologische Aspekt der Erlösung zeigt durchaus Berührungen mit den Aussagen des Johannesevangeliums, obwohl dort ein zusammenhängender Mythos von Abstieg und Auffahrt fehlt. Aber die einzelnen Aussagen dieses Mythos sind auch bei Johannes vorhanden: Der Menschensohn ist vom Himmel herabgestiegen und er wird wieder dorthin aufsteigen (Joh. 3, 13; 6, 33. 50. 62; 20, 17). Der Glaube an den Erlöser wird als *γινώσκειν* charakterisiert (der negative Gegenbegriff *ἄγνοια* taucht bei Johannes nicht auf). Der Glaubende ist aus dem Tode zum Leben hindurchgeschritten

[1] Ich erhebe keinen Anspruch darauf, daß die im folgenden gebrachten Einzelheiten neu sind; meine Absicht ist lediglich, den Vergleich zwischen Joh. und Ign. unter eine neue Fragestellung zu rücken, wobei manches schon in anderm Zusammenhang Gesagte wiederholt werden muß.

[2] Siehe dazu Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen (1929) S. 5 ff.

[3] Der Tod steht hier wie bei Paulus 1. Kor. 15, 26 betont an letzter Stelle.

(Joh. 5, 24; 1. Joh. 3, 14), – das entspricht der Auflösung des Todes bei Ignatius Eph. 19, 3.

Doch haben diese Vorstellungen des Johannesevangeliums keine kosmologische, sondern eine existentielle Bedeutung. Zu *μαγεία* und *δεσμὸς κακίας* fehlt infolgedessen bei Johannes eine Entsprechung, und von der Sternerscheinung des auffahrenden Erlösers ist nicht die Rede. Vielmehr ist die Verherrlichung, das *δοξασθῆναι*, auf das Kreuz bezogen (Joh. 7, 39; 12, 16 u. ö.). Die *δόξα* schaut, wer den ins Fleisch Gekommenen sieht (Joh. 1, 14). Dies ist offenbar die grundlegende Aussage des Evangeliums.

Aber ein solcher Vergleich zwischen Ignatius und Johannes fällt noch zu kurz, weil auch für Ignatius nicht der Ton auf dem Mythos vom geheimnisvollen Abstieg und glanzvoller Auffahrt liegt, sondern ebenfalls auf dem Kommen des Erlösers ins Fleisch. Ignatius redet zwar Eph. 19, 3 nur sehr blaß von dem *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερουμένος*, doch an andern Stellen heißt es *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (Eph. 7, 2, vgl. Sm. 3) oder *Χριστὸς σαρκικός* (Eph. 7, 2), in kerygmatischen Formeln auch *Χριστὸς ὁ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ* (Eph. 20, 2). In der Häufigkeit der Betonung der Fleischlichkeit Jesu geht Ignatius zudem weit über das Johannesevangelium hinaus, wenn auch das *σὰρξ ἐγένετο* von Joh. 1, 14 bei Ignatius fehlt. Dennoch ist diese Einhelligkeit nur scheinbar. *σάρξ* heißt bei beiden nicht dasselbe.

Für Ignatius ist *σάρξ* eine Sphäre, die der andern Sphäre des *πνεῦμα* entspricht. Deshalb erscheint die Aussage von der Fleischlichkeit Jesu immer neben der andern vom pneumatischen Sein:

Eph. 7, 2: *εἷς ἰατρός ἐστιν,*
σαρκικός τε καὶ πνευματικός,
γεννητὸς καὶ ἀγέννητος,
ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή,
καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ,
πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής,
Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

Sm. 3, 3: *... συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός,*
καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.

Wenn auch diese Terminologie in ihrem Ursprung dualistisch ist, so zeigen doch die angeführten Stellen (die sich beliebig vermehren las-

sen), daß Ignatius keineswegs dualistisch, vielmehr im Sinne eines soteriologischen „Monismus" denkt. Zwei Sphären sind in Christus zur Einheit gebracht, Fleisch und Geist, Gezeugtes und Ungezeugtes, Mensch und Gott. Es besteht kein unvereinbarer Gegensatz, der für den echten Dualismus charakteristisch ist, wo Kampf bis zum Endsieg und endgültige Scheidung die Losung ist. Bei Ignatius geht es um Synthese und Einheit, die in der geist-fleischlichen Erlösergestalt in Vollendung da ist. Voraussetzung für diese Beschreibung des Erlösers und seines Werkes ist das hellenistische Substanzdenken, das eine Vereinigung der substantiell vorgestellten Sphären denkmöglich macht. Diese Vereinigung ist nach Ignatius in Christus geschehen, der als der Pneumatische fleischlich wurde.

Im Johannesevangelium, besonders im Prolog, scheint eine echte dualistische Anschauung in Erscheinung zu treten: Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht begriffen (Joh. 1, 5). Die Aussage „Licht *und* Finsternis" ist für das Johannesevangelium unmöglich. Diese Gegensätze sind unvereinbar. Doch die Aussage von der Fleischwerdung des Logos gehört weder in die Kategorien eines solchen antithetischen Dualismus, noch will sie das Zustandekommen einer Synthese im Sinne des Ignatius beschreiben.

Der ohnehin im Johannesevangelium seltene Begriff *σάρξ* ist in der Regel neutral und bezeichnet einfach die Welt des Vorfindlichen, Menschlichen und Geschichtlichen – nicht des Gottfeindlichen (vgl. außer Joh. 1, 14 noch 8, 15; 17, 2)[1]! Nur zweimal ist *σάρξ* im Gegensatz zu *πνεῦμα* gebraucht: Joh. 3, 6 und 6, 63. Beide Male handelt es sich aber nicht um eine dualistische Aussage, sondern um eine allgemeine Sentenz über die Unmöglichkeit, mit natürlichen Maßstäben des Göttlichen habhaft zu werden: Der Geist macht lebendig, das Fleisch ist unnütz.

Ist *σάρξ* so die neutrale Sphäre des Menschlich-Geschichtlichen, so meint der fundamentale Satz Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, daß der göttliche Logos in das geschichtliche Sein der Menschen eintrat, nicht um eine metaphysisch-substantielle Einigung herbeizuführen, sondern um als geschichtliches Wort eines historischen Menschen zu wirken.

III. Das Werk des Erlösers bei Ignatius

Die unterschiedliche Beurteilung des Werkes, das der Erlöser tut, liegt in der gleichen Richtung. Bei Ignatius scheint der Erlöser stumm

[1] Bultmann, Das Evangelium des Johannes S. 39 f.

zu sein. Nicht nur das Vollbringen der drei Mysterien Eph. 19 (Jungfrauschaft und Gebären der Maria, Tod des Herrn) vollzieht sich im „Schweigen Gottes", sondern auch „was er (Christus) schweigend getan hat, ist des Vaters würdig" (Eph. 15, 1). Das zeigt, daß Christi Werk nach Ignatius nicht Wort, nicht Anrede ist, weder als Ganzes noch in dem, was er etwa gesagt hat[1], sondern Vollzug eines substantiellen Einigungshandelns, in dem es um die Elemente geht. So heißt es von Christus: „Er wurde geboren und getauft, damit er durch sein Leiden das Wasser reinigte." (Eph. 18, 2) Der Sinn der Taufe Jesu ist also die Weihe des Taufwassers für die Christen.

Vor allem aber hatte sein Kommen ins Fleisch den Sinn, die heilige Speise den Seinen zu vermitteln. Die Eucharistie ist die *σάρξ* des Erlösers (Sm. 7, 1). Sein Fleisch ist die Medizin der Unsterblichkeit (Eph. 20, 2), und zwar deshalb, weil in Christus die Einheit zwischen Fleisch und Geist da ist; darum wird der, der sein Fleisch genießt, der Einheit und somit auch des *πνεῦμα* teilhaftig. Oder paradox gesagt: „Ihr seid lebendig gemacht durch das *Blut Gottes*" (Eph. 1, 1); „Das Brot Gottes will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids ist; und als Trank will ich sein Blut, das ist ein unvergängliches Liebesmahl." (Röm. 7, 3)

Die Aneignung des Heiles ist sakramental möglich und nur so möglich. Man versteht zugleich, weshalb Ignatius schroff antidoketisch denken mußte. Die völlige Leugnung der Fleischlichkeit Jesu würde die Erlangung des Heiles unmöglich gemacht haben, weil dann das Sakrament nur Schein wäre. Der letzte Sinn des geheimnisvollen Kommens des Erlösers ins Fleisch ist also nicht der gnostische, die Archonten zu betrügen, wie man Eph. 19 auf den ersten Blick zunächst deuten möchte, sondern die Einigung von Geist und Fleisch, damit diejenigen, die Fleisch sind, durch das Sakrament am Geist teilhaben können.

IV. Geschichtliches oder sakramentales Erlösungswerk bei Johannes?

Kehren wir zum Johannesevangelium zurück, so finden wir dort in Kap. 6 Sätze, die ganz zum Sakraments- und Erlösungsverständnis des Ignatius zu passen scheinen, nämlich die umstrittenen Verse 6, 51 b–59; diese Verse bezeichnen – in Übereinstimmung mit Ignatius – das eucharistische Brot als das Fleisch Jesu: „Das Brot, das

[1] Die Bezeichnung Jesu als des *διδάσκαλος* ist bei Ign. jedoch auffallend selten (nur Eph. 15, 4; Mg. 9, 1 f.); sie liegt außerdem auf einer anderen Ebene.

ich geben werde, ist mein Fleisch, für das Leben der Welt" (V. 51 b); „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben." (V. 54) Der ignatianische Terminus der Unsterblichkeitsmedizin liegt hier in greifbarer Nähe. Das haben einzelne Exegeten auch immer wieder empfunden und angemerkt. Am eucharistischen Charakter der Verse kann in der Tat nicht gezweifelt werden.

Zu zweifeln ist aber an der Ursprünglichkeit dieser Worte im Zusammenhang des Johannesevangeliums – trotz neuerer Versuche, sie wieder als echt zu retten[1]. Ich bin dankbar, hier schon auf einen Aufsatz von G. Bornkamm verweisen zu dürfen, dessen Veröffentlichung bevorsteht[2]. G. Bornkamm geht davon aus, daß das in Joh. 6, 60 ff. diskutierte Ärgernis der Rede Jesu sich nicht auf die fraglichen Verse 51b–59 beziehen kann, wie viele Exegeten meinen[3]. V. 63 ist lediglich eine Sentenz, die nichts über die *σάρξ* als Element, auch nichts über Jesu „Fleisch"-Sein aussagt. Vielmehr ist, wie die Rede Jesu V. 62 zeigt, das diskutierte Thema der Anspruch Jesu, das Himmelsbrot zu sein; V. 62: „Wenn ihr nun den Menschensohn aufsteigen seht dorthin, wo er vorher war?" weist auf V. 50 zurück: „Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist." Die Verse, in denen vom *Fleisch* Jesu als Lebensspeise geredet wird, sind dabei überhaupt nicht im Blick. Also besteht neben andern älteren Argumenten gegen die Echtheit von 6, 51b–59[4] ein weiterer Anlaß, diese Verse auszuscheiden. Soweit G. Bornkamms Argumentation[5].

Doch auch wenn diese sakramentalen Verse Joh. 6, 51b–59 eher die Anschauung des Ignatius charakterisieren und nicht zur Interpretation des johanneischen Gedankens herangezogen werden können, so wird man doch nicht übersehen dürfen, daß auch abgesehen von den auszuscheidenden Versen in Joh. 6 die Rede vom *ἄρτος τῆς ζωῆς* womöglich kultisch bestimmt ist. Auch wenn im Hintergrund dieses Terminus eine vielleicht aus der Gnosis stammende Metapher stehen sollte, so konnte ein Christ der zweiten Generation wohl kaum ohne den Gedanken an die Eucharistie vom „Brot des Lebens" reden. 1. ist *ἄρτος* im Urchristentum feste Bezeichnung für die Speise der Eucharistie (wofür sich die Belege erübrigen); 2. gehört der Vergleich

[1] Für die Echtheit spricht neuerdings E. Schweizer, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, Evang. Theol. 12 (1952/53) S. 358–361.

[2] Dieser Aufsatz ist inzwischen unter dem Titel „Die eucharistische Rede im Johannesevangelium" in ZNW 47 (1956) S. 161–169 erschienen.

[3] So auch wieder E. Schweizer, aaO S. 358.

[4] Vgl. dazu zuletzt Bultmann, Das Evangelium des Johannes S. 161 f. und Ergänzungsheft (1953) S. 25.

[5] Zugleich zeigt G. Bornkamms Gedanke überzeugend, daß man Joh. 6, 60 ff. nicht, wie Bultmann (aaO S. 214 ff.) will, von 6, 1–51 a trennen darf!

des Brotes, das Jesus gibt (oder selber ist), mit dem Manna der Väter immer in den Zusammenhang der Eucharistie (zu Joh. 6, 31. 49 sind zu vergleichen 1. Kor. 10, 3 f. und Apok. 2, 14. 17).

Die Spitze der Ausführungen in Joh. 6 weist aber nicht auf die eucharistische Speise hin, sondern knüpft mit dem genannten Terminus (Brot des Lebens) an sie an und weist von ihr weg auf die Worte, die Jesus spricht. Dem Satz 6, 51 a: „Wer von diesem Brot ißt (sc. das vom Himmel herabgekommen ist – das ich bin), der wird leben in Ewigkeit" entspricht V. 63 b: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben." Es sind die Worte des in die Geschichte gekommenen Offenbarers, zu denen sich Petrus bekennt: *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις* (6, 68).

V. Die Umsetzung der kultischen Kategorien in geschichtliche bei Johannes

Diese in Joh. 6 zu beobachtende Tendenz, kultische Begrifflichkeit aufzunehmen und durch sie auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung zurückzuweisen, zeigt sich auch noch an anderen Stellen des Johannesevangeliums.

Joh. 3, 5: „Wer nicht wiedergeboren ist aus Wasser und Geist, der kann nicht in die Gottesherrschaft eingehen." Mit *Wasser* und Geist kann nur die Taufe gemeint sein. Das sieht auch Bultmann[1]. Er hält allerdings *ἐξ ὕδατος* für einen späteren Zusatz der kirchlichen Redaktion, die hier nachträglich eine Beziehung auf die Taufe habe eintragen wollen[2]. Aber ist diese Beziehung auf die Taufe nicht auch abgesehen von diesem umstrittenen Wort bereits gegeben?

Ich meine, sie steht schon durch das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* (V. 3) fest, da dieser Begriff doch sicher in Anlehnung an die Termini *ἀναγέννησις* (1. Pt. 1, 3. 23) und *παλιγγενεσία* (Tit. 3, 6) gebildet ist, die immer die Taufe bezeichnen (*λοῦτρον* Tit. 3, 6 und Justin in Apol. 61, 3). Weiter findet sich das Logion, das Joh. 3, 3 als Thema für das folgende Gespräch anführt, noch bei Justin in Apol. 61, 3 f. in einem Wortlaut, der nicht aus dem Johannesevangelium stammen kann (*Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*), sondern offenbar auf älterer mündlicher Tradition beruht[3]. Justin führt das Logion zur Begründung der Taufe an.

[1] Das Evangelium des Johannes S. 98.

[2] Ebenda.

[3] Ich berufe mich dabei auf den m. E. noch heute gültigen Nachweis von Bousset, Die Evangelienzitate Justins (1891) S. 116 ff. Überhaupt ist es ja sehr frag-

Überall dort, wo von „Wiedergeburt" in der ältesten christlichen Literatur geredet wird, ist auch an die Taufe gedacht[1]. Diese Verbindung wird sich von selbst angeboten haben und ist traditionell. Sie wäre in Joh. 3, 3 ff. auch dann gegeben, wenn in 3, 5 nicht ἐξ ὕδατος stünde. Ein Hinweis auf die Taufe scheint in jedem Falle bereits durch die Anführung des Logions 3, 3 vorzuliegen. Somit entfällt aber auch jeder Anlaß, dem Evangelisten ἐξ ὕδατος in 3, 5 nicht zuzutrauen.

Aber das Johannesevangelium fragt nicht nach Sinn und Bedeutung des Elementes, sondern – wie Bultmann den Abschnitt 3, 9–21 treffend überschreibt[2] – nach dem „Geheimnis des Menschensohnes". Diesen bezeugt die Gemeinde (3, 11: „Wir bezeugen, was wir gesehen haben"), nämlich den, der vom Himmel herabgekommen ist (3, 13). Auch hier weist die bekennende Gemeinde vom Sakrament der Taufe zurück auf das Wort, das Fleisch geworden ist, – auf den geschichtlichen Jesus!

Aus dieser Interpretation von Taufe und Eucharistie, die Joh. 3 und 6 geben, muß nun auch der ebenfalls umstrittene Passus Joh. 19, 34 b. 35 verstanden werden.

Bultmann will sich auch an dieser Stelle mit einer Streichung helfen[3]. V. 34 b καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ und V. 35 ganz („und der es gesehen hat, der hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr . . .") seien vom kirchlichen Redaktor hinzugefügt. Der Redaktor habe nachträglich Taufe und Eucharistie durch den Augenzeugen im Kreuz verankern wollen. V. 34 b. 35 störe den Zusammenhang zwischen dem Lanzenstich (V. 34 a) und dem dazugehörigen Reflexionszitat Sach. 12, 10 (V. 36 f.).

Letzteres ist sicher richtig. Aber dieser Zusammenhang ist nicht typisch johanneisch. Er gehört dem Erzähler an, dessen Passionsbericht Johannes benutzt hat[4]. Daß der Verfasser des Johannesevangeliums einen überlieferten Zusammenhang durchbricht, zeigt

---

lich, ob Justin das Johannesevangelium gekannt hat. Eine Benutzung dieses Evangeliums läßt sich bei Justin nirgends mit Sicherheit erweisen.

[1] Auf Ps. Clem. Hom. IX 26, 2 (Rehm S. 167) wäre ebenfalls noch zu verweisen (vgl. schon Bousset aaO), wo das gleiche Logion im Zusammenhang mit der Taufe zitiert wird. Auch hier spricht wie bei Justin εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Joh. τοῦ θεοῦ) und ἀναγεν. (Joh. ἄνωθεν γενν.) gegen eine Abhängigkeit von Joh. und für eine Entlehnung aus der freien Überlieferung.

[2] AaO S. 102.

[3] AaO S. 525 f.

[4] Das hat Dibelius, Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannesevangeliums (in: Botschaft und Geschichte I S. 235 f.) überzeugend gezeigt: Sach. 12, 10 muß schon vor Joh. und unabhängig von ihm auf die Passion gedeutet worden sein; vgl. Apok. 1, 7; Barn. 7, 9 u. a.

das Evangelium auch sonst, und was an dieser Stelle eingefügt ist, scheint mir doch typisch johanneisch zu sein. Es ist freilich fraglich, ob diese Einfügung den Sinn hat, das Sakrament im Leiden Jesu zu begründen.

Man vergleiche zu *αἷμα καὶ ὕδωρ*: 1. Joh. 5, 7 f. *ὕδωρ, αἷμα* und *πνεῦμα* als die drei Zeugen; zu *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν*:

Joh. 3, 11: *ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν*;
1. Joh. 1, 2: *καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν*;
1. Joh. 5, 7 f.: *τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες.*

Was bezeugt werden soll, ist nicht das Sakrament, sondern die Wirklichkeit des geschichtlichen Daseins des Offenbarers. Das zeigt der Gebrauch der Vokabel „bezeugen" im Johannesevangelium und den Johannesbriefen. Es geht Johannes nicht um das Sakrament, das auch ohne die Realität der geschichtlichen Offenbarung denkbar wäre. Jesus ist nicht nur der Bringer des Lebenswassers (*οὐκ ἐν ὕδατι μόνον*), sondern der gekommen ist durch Wasser *und* Blut, d. h. der wirklich war und wirklich gelitten hat. So weist der Evangelist vom sakramentalen Terminus zurück auf die Wirklichkeit der Geschichte.

Es liegt dem Evangelisten auch nicht an der sakramentalen Teilhabe, sondern am Erkennen, daß der geschichtliche Jesus der Offenbarer ist, der das Leben bringt. Diese Erkenntnis gibt das *πνεῦμα.* Daher ist das *πνεῦμα* in 1. Joh. 5 der dritte Zeuge; daher heißt es Joh. 3, 5 *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* und Joh. 3, 8 dann nur noch *ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.*

Was G. Bornkamm zu Joh. 19, 34 f. vermerkt hat, daß Johannes durchaus im Rahmen der sakramentalen Gedanken bleibe[1], läßt sich durch unsere Erwägungen vollauf bestätigen. Johannes benutzt sakramentale Gedanken und Termini, verwendet sie aber, um auf die Geschichte Jesu zurückzuweisen. Dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* am Anfang des Evangeliums entspricht am Schluß der johanneischen Passionsgeschichte die Bemerkung *καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ.*

VI. Die Gemeinde als geschichtliche Größe bei Johannes

Bezeugt das *πνεῦμα,* daß der geschichtliche Jesus der Offenbarer ist, so erinnert es als Paraklet an diese Offenbarung im Fleisch. Die-

[1] G. Bornkamm, Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie (in: Das Ende des Gesetzes S. 128 f.).

sem „Erinnern" des Parakleten entsprechend zeigt die Fußwaschungsgeschichte Joh. 13, 1–17, daß der Evangelist die Gemeinde herausgenommen wissen will aus einer kultisch möglichen Prolongierung des Gekommenseins Jesu und sie zurückweist auf die geschichtliche Einmaligkeit.

Die Situation des letzten Mahles Jesu ist ohne Zweifel in Joh. 13 gegeben. Jeder Leser des Evangeliums mußte schon seinerzeit erwarten, daß nun nach dem Einzug in Jerusalem die Einsetzung des Mahlsakraments berichtet würde. Denn bereits für die Tradition des Paulus ist die Einsetzung der Eucharistie durch den Herrn im letzten Mahl vorausgesetzt (1. Kor. 11, 23). So mußte der Johannesevangelist wissen, was es bedeutete, wenn nun *nicht* die Einsetzung des Sakraments in seinem Evangelium folgte.

Offenbar vermeidet es der Evangelist bewußt, aus dem letzten Mahle Jesu eine Kultlegende zu machen. An die Stelle der Stiftung des Sakraments tritt der Dienst des geschichtlichen Jesus. Das wird in zweifacher Hinsicht betont:

Erstens in der Einmaligkeit des Dienstes. Wer gewaschen ist, ist rein und bedarf keiner weiteren Waschung mehr (Joh. 13, 10). Es ist dabei wohl eine Quelle benutzt, die gegen wiederholte Tauchbäder polemisierte, wie sie etwa bei den Essenern üblich waren. Im Sinne des Evangelisten handelt es sich aber nicht um eine Rechtfertigung des unwiederholbaren Taufaktes, sondern um die Betonung des „ein für alle Mal" der geschichtlichen Sendung Jesu. Denn was durch die Fußwaschung geschieht, ist ja nicht die Einsetzung des Taufsakraments, sondern die Symbolisierung des Dienstes Jesu an den Seinen.

Zweitens wird in diesem Dienst zugleich die neue Seinsweise der Gemeinde und ihre damit verwirklichte Einheit auf eine nicht sakramentale Weise begründet. Das besagt die zweite, vom Evangelisten gegebene Deutung der Szene, V. 12–17: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, daß ihr einander so tut, dementsprechend daß ich es an euch getan habe." Von der Symbolisierung in der Fußwaschung losgelöst sagt das gleiche Joh. 13, 34: „Daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt." In dieser Liebe ist die Einheit der Gemeinde als Jüngerschaft Jesu begründet: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zueinander habt."

Auch die sich an die Fußwaschungsszene anschließende Bezeichnung des Verräters (Joh. 13, 18 ff.) will ein sakramentales Verstehen abwehren. Mit dem Abrücken von der sakramentalen Kommunion geht die Abwehr mißverstandener sakramentaler Wirkungen Hand

in Hand. Der Dienst Jesu gilt auch dem Verräter. Eine naturhaft-magische Wirkung dieses Dienstes wird damit ausdrücklich ausgeschlossen. Der Hinweis am Schluß der Brotrede wird ebenso zu verstehen sein: „Meine Worte sind Leben und Geist; aber es sind einige unter euch, die nicht glauben; denn Jesus wußte von Anfang an, wer ihn verraten würde." (Joh. 6, 64 f. 70 f.)

So gibt es im Sinne des Evangelisten keine Garantie für die Einheit und Reinheit der Gemeinde. Auch das Sakrament kann sie nicht garantieren. Es gibt nur Worte und Gebote Jesu, die der Gemeinde immer neu vorgestellt werden, an die die Gemeinde „erinnert" wird und die sie zur Liebe rufen.

Diese Aussagen von Joh. 13 werden in Joh. 15 weiter ausgeführt[1]. Der Mythos vom Lebensbaum mag in Joh. 15 bei der Rede vom wahren Weinstock im Hintergrund stehen[2]. Aber daß dieser Lebensbaum hier nicht als Ölbaum, Esche, Pinie oder als Pflanze schlechthin erscheint[3], sondern gerade als Weinstock, weist vielleicht wieder auf einen kultischen Hintergrund.

Dafür spricht erstens, daß der Weinstock auch im Eucharistiegebet der Didache 9, 2 erscheint: „Wir preisen dich für den heiligen Weinstock Davids, den du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht." Zweitens wird durch die Vorstellung des Weinstocks die Einheit der Jünger untereinander und mit Jesus verdeutlicht. Dieser Gedanke hängt aber sonst an der Eucharistie (1. Kor. 10, auch 11; vgl. Did. 9, 4; ferner Ignatius, darüber gleich). Drittens gehört die *χαρά*, Joh. 15, 11 und sonst, ebenfalls in den Umkreis der Eucharistiegedanken.

Der Evangelist verdeutlicht aber nun nicht die sakramentale Einheit mit dieser Vorstellung, sondern die Einheit in Wort und Liebe, die in der Liebe jenes Jesus und in seinem Wort ihren Grund hat. Joh. 15, 7: „Wenn ihr an mir bleibt, werden auch meine Worte unter euch bleiben." 15, 10: „Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, weil ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe." Aus dieser geschichtlichen Einheit des Handelns des Sohnes mit dem Vater lebt die Gemeinde in der Liebe als der geschichtlichen Einheit ihres Handelns mit Jesus, mit seinem Wort und seinem Dienst. Hören auf das Wort und Handeln in der Liebe konstituieren so die Einheit der Gemeinde.

---

[1] Ich bin geneigt, hier Bultmann zuzustimmen, der Kap. 15 direkt auf 13, 31 bis 34 folgen läßt (aaO S. 349 f., 401 ff.).

[2] E. Schweizer, EGO EIMI (1939) S. 39 ff.

[3] Bultmann, Das Evangelium des Johannes S. 407 Anm. 6.

VII. Die kultische Einheit der Gemeinde bei Ignatius

Blicken wir zum Schluß noch einmal zu Ignatius zurück, so zeigt sich ein ganz anderes Bild.

Hier ist die Einheit schon vorgegeben in dem *einen* Christus, der als das *eine* Brot, fleischlich und geistig, als Grund der Gemeinde da ist. Sein Dasein ist nicht geschichtlich, sondern metaphysisch im Blick. Das schließt freilich den Imperativ an die Gemeinde nicht aus, wie es ja auch das Streben des Märtyrers einschließt, in seinem Schicksal das Schicksal des Erlösers nachzuvollziehen, um dadurch zur letzten Vollendung dieser Einheit zu gelangen. Der Weg des Märtyrers bleibt aber ein „Sonderfall". Was für den Märtyrer gilt, ist nicht zugleich eine Forderung an alle, die dennoch alle in der Einheit der Gemeinde zur Vollendung gelangt sind, indem sie im Gehorsam unter den Bischof einmütig zusammenkommen, in einem Glauben, einer Bitte, einer Hoffnung, an einem Altar, um ein Brot zu brechen, das das Heilmittel der Unsterblichkeit ist (Eph. 20, 2; Mg. 7, 1-2; Phld. 4 u. ö.).

Diese Einheit der Gemeinde ist die Voraussetzung für alles andere. Allein durch die Gemeinschaft mit dem Bischof wird sie garantiert. Wer ohne den Bischof etwas tut, dient dem Teufel (Sm. 9, 1). „Rein" ist der, der sich im Altarraum befindet, d. h. in der Einheit mit dem Bischof und dem Presbyterium (Trall. 7, 2). Wie anders ist die Reinheit bei Johannes bestimmt! Nach Ignatius erwächst aus dieser Einheit die Liebe (Mg. 6, 2), nicht etwa umgekehrt.

An dieser sakramentalen Einheit zerschellen auch alle Angriffe Satans. Wenn häufig Gemeindeversammlungen gehalten werden, so gehen an dieser Einheit des Glaubens die Angriffe des Satans zugrunde (Eph. 13, 1). Die Irrlehrer sind diejenigen, die sich von Eucharistie und Gebet fernhalten (Sm. 7, 1).

Dieser Gedanke des Ignatius ist durchaus konsequent und glaubwürdig; denn es handelt sich ja um Leute, die nicht bekennen, daß Christus ins Fleisch gekommen ist, also auch an der kultischen Dokumentation des Fleisches Christi uninteressiert gewesen sind. Der Maßstab für das, was Irrlehre ist, bleibt immerhin die Christologie, nicht etwa eine selbstgesetzte bischöfliche Einmütigkeit.

Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei Ignatius mit dem Festhalten am Fleisch Christi etwas ganz anderes festgehalten wird als das, was der Johannesevangelist als den Inhalt der Aussage, Jesus sei ins Fleisch gekommen, darlegte. Gewiß, Terminologie und

religionsgeschichtliche Motive sind bei Ignatius und Johannes nahe verwandt; die antidoketische Frontstellung haben beide gemeinsam. Aber Johannes setzt dem Doketismus die einmalige Geschichte entgegen, Ignatius hingegen die metaphysisch verstandene, übergeschichtliche Henosis von Geist und Fleisch, die sich ins Sakrament hinein verlängert, so wahr Christus auch noch nach seiner Auferstehung im Fleische ist und kein „körperloser Dämon" (Sm. 3)[1]. Wohl hält Johannes an der Fleischlichkeit des Auferstandenen fest, aber er stellt dazu das „Heil denen, die nicht sehen und doch glauben!" (Joh. 20, 29). Er macht somit Ernst mit dem Abstand der glaubenden Gemeinde vom historischen Jesus und stellt damit alles auf das Wort, das allein die Geschichte vergegenwärtigen kann. Der Abstand ist bei Ignatius nicht empfunden, weil das Heilsgeschehen von vornherein nicht geschichtlich, sondern metaphysisch verstanden ist.

Wird das Sakrament so als ein metaphysisch verstandener Christus prolongatus angesehen, so wird der Kultus als solcher absolut und mit ihm der Gehorsam heischende Bischof, so daß nur noch die Möglichkeit des Altardienstes und der Unterwerfung bleibt, aus der Glaube und Liebe erst nachträglich folgen. Damit hat Ignatius alles preisgegeben, was das Wesen einer geschichtlichen Offenbarung ausmacht, daß es einen Anspruch Jesu auf meine Geschichte und einen Dienst der Geschichte Jesu an mir gibt, die meine geschichtliche Existenz begründen. Nur so, wie Johannes es sieht, kann die christliche Existenz eine Existenz des Gehorsams auf das Wort und im Dienst der Liebe bleiben. Nur wenn der Kultus als solch ein Hinweis auf den geschichtlichen Dienst des historischen Jesus verstanden wird, kann er Anspruch einer geschichtlichen Offenbarungstat sein.

Über die Aneignung neutestamentlicher Überlieferung in der Gegenwart

Von Ernst Heitsch

Wie für die Geisteswissenschaften, so hat es auch für die theologische Arbeit den Anschein, als sei im Augenblick eines ihrer vornehmlichsten Probleme, den Abstand zwischen dem Vergangenen und ihrer

[1] Fragt man hier nach dem religionsgeschichtlichen Unterschied, so ist er dahingehend zu bestimmen, daß die dualistische Raumvorstellung des Joh. bei Ign. durch das metaphysische *Substanz*denken ersetzt ist.

Gegenwart tragfähig zu überbrücken. So liegt offenbar das movens neutestamentlicher Forschung weitgehend in der Aufgabe, die Vergangenheit des Neuen Testamentes zu vergegenwärtigen, zu übersetzen.

Nun brauchte darin noch nichts eigentlich Neuartiges zu liegen; schließlich hat sich noch jede Zeit darum bemüht, Überlieferung zu verstehen, und wenn man dabei zu gewissen Teilen der Tradition ein engeres Verhältnis gewann als zu anderen, so sah man in dieser vorgenommenen Selektion doch nur sein gutes Recht: hatte man doch auch aus seiner eigenen Zeit nicht zu aller und jeder Erscheinung das gleiche enge Verhältnis. Eigenart des Individuums ist es, zu werten und auszuwählen. Und betrachtete man daher aus der Vergangenheit vieles auch als fremd, so eben nur, um das, was noch lebendig schien, um so unmittelbarer aufzunehmen.

Es hat nun aber seit einigen Jahrzehnten den Anschein, als habe sich diese immer gegebene Situation zugespitzt. Die Vergangenheit ist fremder, der Graben zwischen einst und jetzt tiefer geworden; unsere Beziehungen hinüber sind nicht mehr sicher und unbezweifelt. Exemplarisch mag sich diese Lage verdeutlichen an der wieder anhebenden Diskussion um den historischen Jesus. Gerade die neutestamentliche Theologie kann sich, zumal hier gegenüber ihrem historischen Ausgangspunkt, kaum in der Lage sehen, die moderne These von der Verhülltheit alles Faktischen und aller Historie relativierend dahin zu wenden, unser Erkennen müsse sich grundsätzlich auf die im Urchristentum Gestalt gewordenen Wirkungen des historischen Jesus, also auf die Geschichte des christlichen Kerygmas beschränken[1]. Entgegen unserer heutigen Erkenntnislage beharrlich auf die Identität von Gekreuzigtem und Auferstandenem weisen, heißt nur zu oft, aus unserer Not eine Tugend machen. „Wie sollte gerade der

[1] Vgl. E. Käsemann, ZThK 51 (1954), S. 126: „Im Grunde hat Bultmann die Thesen dieses Buches (M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus) nur auf seine Weise untermauert und präzisiert. Die unverkennbare Verlegenheit der zugleich exegetisch und systematisch der Kritik ausgesetzten Apologetik hat aber eine Generation hindurch lähmend gewirkt. Dieser Zustand nähert sich offensichtlich heute seinem Ende. Der alte Streit flammt erneut auf, und er wird wahrscheinlich deutliche Fronten bilden, wie wir sie trotz aller Spannungen und Differenzen zwischen den deutschen Neutestamentlern in den Nachkriegsjahren kaum gekannt haben. Wissenschaft bewegt sich ja in Antithesen vorwärts, und Bultmanns Radikalität fordert eine Reaktion geradezu heraus. Darüber hinaus beschäftigt uns aber gegenwärtig ohne Ausnahme die Frage eines angemessenen Verständnisses von Geschichte und Geschichtlichkeit, die sich beim Theologen notwendig und exemplarisch zu dem Problem des historischen Jesus und seiner Bedeutung für den Glauben konkretisieren muß." – Mit Bedacht ist auch im folgenden häufig zitiert worden.

Glaube sich mit bloßer Überlieferung zufrieden geben können, und wäre es die in den Evangelien niedergeschriebene? Er muß sie durchbrechen und hinter sie zurückfragen, um der Sache selbst ansichtig zu werden und vielleicht von ihr her auch die Überlieferung neu zu verstehen und wiederzugewinnen. In dieser Bemühung trifft er mit jedem zusammen, dem es zunächst nur einfach und ernsthaft um geschichtliche Erkenntnis geht."[1] Auch und gerade die Theologie wird wieder versuchen müssen, „wirklich das in den Blick zu bekommen, was vor aller gläubigen Deutung sich unverstellt und unableitbar zeigt"[2]. Von hier aus aber besteht nun zumindest die Möglichkeit, wenn nicht Nötigung zu gewissen Revisionen: „Daß Albert Schweitzers ‚Geschichte der Leben-Jesu-Forschung' nach einem halben Jahrhundert an Aktualität für die Theologie nichts verloren hat, ist wohl begründet. Durch dieses Werk ist eine neue geschichtliche Erkenntnis gewonnen, die der überlieferten christlichen Frömmigkeit zu einer dringend notwendig gewordenen Klärung ihres Verhältnisses zum wirklichen geschichtlichen Jesus verhilft und sie damit von hemmenden Irrtümern und Unsicherheiten befreit."[3] – Man wäre geneigt, hier die Aufgabe heutiger Dogmatik zu suchen.

Wird also das Verhältnis der Theologie zur Geschichte vordringlich gegenüber Jesus von Nazareth, so erhebt sich diese Frage doch hier nicht allein. Ihr Gewicht ruht tatsächlich auf einer breiteren Basis. Vor anderen wichtig ist dabei ein vor über zwanzig Jahren erschienenes Buch[4], aus dem wir einige Sätze zitieren: „Der kirchliche

[1] G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (1956), S. 5.

[2] G. Bornkamm, aaO S. 48.

[3] M. Werner, Albert Schweitzers Antwort auf die Frage nach dem historischen Jesus. In: Ehrfurcht vor dem Leben. Albert Schweitzer. Eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag, S. 20. – Wirklich entsteht bisweilen der Eindruck, als mache man es sich mit der „konsequenten Eschatologie", die das Fremde der Vergangenheit jedenfalls ernst nimmt und Konsequenzen zu ziehen wagt, ein wenig zu einfach. Th. Heuss möchte wohl recht haben: „Ich habe die sehr deutliche Empfindung: wären Sie, lieber Schweitzer, in der theologischen Wissenschaft als einem umgrenzten Aufgabenkreis Ihres Denkens geblieben, die theologische Entwicklung in Deutschland hätte wahrscheinlich, ich sage wahrscheinlich, eine andere Richtung genommen. Denn wir haben das erlebt, daß die Ethik, die das zentrale Anliegen Ihres Denkens, nicht bloß Ihres Handelns, war und blieb, für manche dogmatische Verhärtung schon fast eine Art von, wie man sich modisch ausdrückt, ‚Säkularisation der Religion' bedeutet. Das wäre so nicht gekommen. Aber immerhin, wenn ich richtig sehe, sind auch aus Ihrer kurzen theologischen wissenschaftlichen Tätigkeit Dinge lebendig geblieben, die bei besinnlichen Menschen ihre Spuren nicht verloren haben." (Ehrfurcht vor dem Leben, S. 195) Ferner: „Die christliche Tat ist mehr als die christliche Deutung, und so wird um Ihres Urwaldmedizinertums willen Ihnen nachgesehen, daß Sie keine theologische Dogmatik aufgebaut haben." (AaO S. 196).

[4] Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934.

Standpunkt (welchen die alte Kirche bereits im 2. Jahrhundert bezüglich der Ketzer und ihrer Lehren hegt) umfaßt etwa die folgenden Hauptgesichtspunkte: 1. Jesus offenbart die reine Lehre seinen Aposteln, teils vor seinem Tode, teils in den vierzig Tagen vor der Himmelfahrt. 2. Nach seinem endgültigen Scheiden teilen die Apostel die Welt unter sich und jeder bringt dem Lande, das ihm zugefallen, das unverfälschte Evangelium. 3. Auch nach dem Tode der Jünger breitet sich dieses weiter aus. Doch erwachsen ihm jetzt Hemmungen innerhalb der Christenheit selbst. Der Teufel kann es nicht lassen, Unkraut in das göttliche Weizenfeld zu säen; und er hat Erfolg damit. Von ihm verblendet geben gewisse Christen die echte Lehre preis . . . . . wo es Häresie gibt, muß zuvor Orthodoxie bestanden haben. ‚Alle Ketzer', sagt etwa Origenes, ‚kommen zuerst zur Gläubigkeit; später weichen sie dann von der Glaubensregel ab.' Diese Auffassung wurzelt derart tief und ist so allgemein verbreitet . . ."[1] Nachdem Bauer dieser Sicht die geschichtliche Wirklichkeit entgegengestellt hat, heißt es gegen Ende des Buches: „Wenn man so will, haben die Judenchristen in ihrem Gegensatz zu Paulus den Begriff der ‚Ketzerei' in die christliche Betrachtungsweise eingeführt. Der Pfeil ist schnell auf den Schützen zurückgeflogen. Ihre Unfähigkeit, einer Entwicklung zu folgen, die sich auf dem Boden gräzisierten Heidentums vollzog, ließ die Judaisten bald zu einer von den Heidenchristen mit Überzeugung abgelehnten Häresie werden . . . Und so werden sie ein lehrreiches Beispiel dafür, daß auch der Bewahrer des Alten zum ‚Ketzer' werden kann, wenn die Entwicklung allzu sehr über ihn hinausgeht."[2] Die von Bauer vorgelegten Untersuchungen lehren also: am Anfang des Urchristentums steht eine Mehrzahl von Gruppen, die sich gegenseitig als Häresien, jede sich selbst aber als Orthodoxie betrachten. Dies Ergebnis, auf historischem Wege gefunden, wird der Historiker etwa als eine Auflockerung der gemeinhin zu einspurig gesehenen Historie verstehen wollen; die Zeit der sich konstituierenden Kirche wird lebendig. Am Ende dieses Prozesses steht die Gruppe, die, nachdem sie alle Auseinandersetzungen überlebt hat, sich endgültig zur Orthodoxie erhebt. So gesehen stellt sich die Kette der Tradition in die Gegenwart als eine Folge von Siegern dar.

Meinung aber, die sich durchsetzte, ist nicht unbedingt richtige Meinung; Erfolg bedeutet schwerlich Recht. Den hiermit angeschnittenen Fragen nachzugehen, hatte seinerzeit die zur bekennenden Einheit mahnende Ungunst der Verhältnisse nicht recht erlaubt. Aber

[1] AaO S. 3.
[2] AaO S. 238.

die einmal aufgedeckte und unbewältigte Sachlage fordert Konsequenzen und Stellungnahme. Was ist es unter diesem Gesichtspunkt um die Überlieferung und unsere Stellung in und zu ihr? Woher kann sie noch ihren verpflichtenden Charakter nehmen? Jedenfalls doch nicht aus ihrem Überlieferungscharakter als solchem, zumal doch klar ist, „daß die Variabilität des urchristlichen Kerygmas noch sehr viel größer gewesen sein muß, als die Beobachtung des im Kanon erhaltenen Tatbestandes wahrnehmen läßt“[1]. Die Erkenntnis aber, „daß die Geschichte der Christenheit und ihrer Lehrtradition nicht bloß in der Kontinuität zu Jesus gesehen und beschrieben werden darf“, daß sie „genau so eine Geschichte der Diastase von Herrn und Jüngern“[2] ist, läßt sich für den Theologen nun nicht mehr als eine nur historische neutralisieren.

Wir stehen hiermit schon bei zwei Aufsätzen[3], die im Anschluß an die von Bauer gewonnenen Gesichtspunkte weiterfragen und deren Ergebnis besagt: „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen.“[4] In dieser Wendung nun wird die historische Arbeit theologisch relevant. Läßt sich nämlich die These in dieser Form halten – und die drei genannten Arbeiten scheinen mir das außer Frage zu stellen –, so hat sich die theologische Situation grundlegend gewandelt. Als Theologe versuche ich, Gottes Wort zu verstehen, bemühe mich, zu finden, was Gott mit seinem in der Bibel vorfindlichen Wort mir sagen will. Voraussetzung dabei ist, daß Gott in der Bibel spricht, daß er verständlich und also eindeutig spricht. Diese Voraussetzung ist – das kann ohne viel Übertreibung gesagt werden – die der gesamten Kirchengeschichte; es macht dabei nicht viel aus, daß man gelegentlich einige Schriften an den Rand des Kanons schob oder, wie Luther, selbst über diesen hinaus. Das bleiben Ausnahmen, das Schriftprinzip erhält sich durch. Man sah sich jeweils durchaus in der Lage, das eigene Verständnis von Gottes Wort als das allein richtige aus der Schrift zu beweisen; an der eigenen Überzeugung brauchte noch kein Zweifel zu nagen. Aufgabe scheint hier einzig, die neutestamentlichen Schriften präziser und richtiger

[1] E. Käsemann, Ev. Theol. 11 (1951), S. 17.

[2] E. Käsemann, aaO S. 18.

[3] E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? Ev. Theol. 11 (1951), S. 13 ff. Ders., Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem, ZThK 48 (1951), S. 292 ff. Soweit ich sehe, die einzigen ausdrücklichen Versuche in dieser Angelegenheit.

[4] E. Käsemann, Ev. Theol. 11 (1951), S. 19.

zu verstehen. Das Ziel dieser Exegese war dabei das, was allen ihren Bemühungen als Voraussetzung zugrunde lag: Eindeutigkeit von Gottes Wort; ein Ziel, dem man mit der Ausbildung der philologischen Wissenschaften, mit dem Erschließen der neutestamentlichen Umwelt, mit religionswissenschaftlicher und formgeschichtlicher Methode hoffen durfte näher zu kommen, um es einmal zu erfüllen.

Diese Hoffnung ist heute erledigt. Grundsätzlich gibt es dieses richtige und eindeutige Verstehen des Wortes nicht; war die urchristliche Verkündigung als das Medium dieses Wortes doch selbst nicht eindeutig. Es zeigt sich damit, daß hier kein Sprach-, sondern ein Sachproblem, weniger eine Frage des Verstehens, sondern mehr des Wertens vorliegt[1], haben wir doch bereits im Neuen Testament „nicht nur erhebliche Spannungen, sondern nicht selten auch unvereinbare theologische Gegensätze zu konstatieren“[2].

In dieser unserer Erkenntnislage nun ist jeder sichernde Rückgriff theologischer Systematik auf etwaige Übereinstimmung mit der Kirchenlehre der Jahrhunderte ungerechtfertigt, denn diese ist ja offenbar der Niederschlag eines Glaubens, der die irrige Annahme möglicher Einstimmigkeit von Gottes Wort, soweit es in der Bibel vorliegt, zur Voraussetzung hat. Ebenso fraglich und zu höchst relativem Wert sind jetzt alle Lehrstreitigkeiten abgesunken[3]. – Wenn auch diese Kapitulation nicht notwendig das letzte Wort zu bedeuten braucht, so ist hier doch dogmatisch oder auch historisch vorerst kaum ein Weiterkommen; notwendig scheint eine grundsätzliche Besinnung auf Grundlagen und Wesen christlicher wie jeder Tradition.

---

[1] Es sei in diesem Zusammenhang auch daran erinnert, daß anders als die vier Evangelien Q keine Passions- und Ostergeschichte bietet (N. A. Dahl, Die Passionsgeschichte bei Matthäus, New Testament Studies 2 [1955], S. 17 ff.). Erklärlich daher, daß diese Quelle uns nicht erhalten ist; wie denn Harnack gelegentlich feststellt, das eigentlich Verwunderliche in der Geschichte der urchristlichen Literatur sei nicht, daß wir nur relativ späte und wenige Stimmen aus der Urchristenheit besäßen, erstaunlich sei vielmehr, daß, während immer die folgende Generation rechtgläubiger gewesen sei als ihre Väter, sich überhaupt etwas aus den Anfängen behauptet habe.

[2] E. Käsemann, Ev. Theol. 11 (1951), S. 17.

[3] E. Käsemann, aaO S. 19: „Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den neutestamentlichen Kanon berufen, ist von da aus durchaus begreiflich. Der Exeget kann ihnen grundsätzlich weder das methodische noch das sachlich fundierte Recht dazu bestreiten. Er muß es ihnen im Gegenteil grundsätzlich bestätigen. Ist der Kanon als solcher und im ganzen verbindlich, mögen die verschiedenen Konfessionen größere oder kleinere Partien, bekanntere oder unbekanntere Autoren des NT mit mehr oder weniger historischem Recht für sich in Anspruch nehmen. Ihr Rechtsanspruch ist grundsätzlich unbestreitbar und im einzelnen beweisbar, die Einheit der Kirche umgekehrt von solchem Ausgangspunkt her grundsätzlich unbeweisbar und jeder konfessionelle Absolutheitsanspruch bestreitbar.“

Kann sich indessen Systematik in der Regel noch weitgehend freihalten von solchen historischen Skrupeln, so hat sich für den neutestamentlichen Exegeten, der infolge der Arbeit der letzten 100 Jahre ohnehin in einer schwierigen Lage ist, diese noch von anderer Seite her erschwert. Zu der oben dargelegten Erkenntnis der Variabilität des urchristlichen Kerygmas hatte ihm ein immer präziseres Erfassen der biblischen Texte verholfen. Die Vervollkommnung der philologisch-historischen Arbeit, die dafür die Möglichkeit schuf, bringt aber noch ein weiteres Ärgernis: zwangsläufig rückt sie ihren auf dem Hintergrund seiner Umwelt konkreter erfaßten Gegenstand in ein Verhältnis bloßer Mittelbarkeit. Wenn Paulus in seinen Briefen gelegentlich mit Menschen und Vorgängen aus dem Alten Testament operiert, so besteht wohl Einigkeit darüber, daß etwa Adam für Paulus ein historisches Phänomen war[1]; nicht nur, um das gleich hinzuzusetzen, aber zunächst einmal war Adam ein historisches Faktum. Ebenso besteht Einigkeit darüber, daß Adam diese Realität für uns nicht besitzt. An seine Stelle träte etwa einer der inzwischen zahlreich entdeckten unvollkommeneren Urmenschen. Daß die Wirklichkeit dieser Menschenahnen, an deren Anfang irgendein Eiweißmolekül steht, eine andere ist als das Adamsgeschehen, leuchtet ein. Andererseits muß gesagt werden, daß es der Fehler einer älteren Generation war, mit derartigen Erkenntnissen diese Dinge nun überhaupt als erledigt angesehen zu haben. Inzwischen hat man zugelernt; man weiß, daß Historie sich in ihrer Tatsächlichkeit nicht erschöpft. So hat es lange gedauert, bis man dahin kam, zu fragen, was Pneuma eigentlich sei; Fragen, wie sie dann die religionsgeschichtliche Schule geklärt hat. Doch nachdem man gefragt hatte: *was* ist Pneuma?, lernte man endlich auch fragen: *wie* wirkt, was bedeutet Pneuma? Ebenso wird nun, um Paulus gerecht zu werden, auch gefragt: was bedeutet für Paulus Adam, wie wirkt das Adamsgeschehen auf Paulus, was will er seinen Gemeinden mit ihm sagen? Wir fragen also nach der Bedeutsamkeit. Zu Recht, wie mir scheint. Alles aber liegt jetzt daran, den nicht ohne weiteres zu überbrückenden Abstand von Paulus zu uns im Auge zu behalten, der darin besteht, daß für Paulus und seine Zeit die Bedeutsamkeit durch bruta facta getragen wird, daß das Wie der pneumatischen Existenzweise aufruht auf dem Etwas des Pneuma, auf der wunderwirkenden Begehung des Sakra-

[1] Unser Gedankengang ließe sich ebensogut von andern Punkten her entwikkeln; etwa an den Wundern, zumal in ihrem Verständnis bei Johannes; oder Ostern, Pfingsten, Damaskus. Doch scheint es besser, im Augenblick von einem vergleichsweise gleichgültigen Punkt auszugehen.

ments. Für uns dagegen schwebt die Bedeutsamkeit des Adamsgeschehens ebenso wie das Wie pneumatischen Lebens gleichsam frei in der Luft; historische Fakten, Tatsächlichkeiten, die auf mich einwirken, mir etwas sagen könnten, sind nicht mehr vorhanden.

Nun bedeutet das keineswegs, daß damit der paulinischen Theologie der Boden entzogen sei. Denn das, was Paulus von seinen Gemeinden auf Grund ihres Pneumabesitzes sagt, das Wie ihrer pneumatischen Existenz gegenüber ihrer überholten psychischen, wird auch für uns ja nicht zur Absurdität, die Forderungen und Aussagen sind, auch abgelöst von ihrem hinfällig gewordenen, da zeitbedingten Untergrund, als solche ja durchaus sinnvoll und einsichtig. Theologie ist also nicht an ihrem Ende, wohl aber ist theologische Arbeit dort, wo sie glaubwürdig werden will, schwerer, sehr viel schwerer geworden.

Es lag uns daran, die durch unsere allgemeine Erkenntnislage bedingten scheinbaren Ausweglosigkeiten ehrlicher theologischer Exegese – Ausweglosigkeiten indessen, in denen sich, wie natürlich, nur die Schwierigkeiten zuspitzten, mit denen die philologisch-historischen Wissenschaften heute allgemein zu tun haben – von zwei Punkten her[1] herauszustellen. Mit eiligen Lösungen ist jedoch nichts getan. Es wird aber klar geworden sein, daß das Durchdenken der Problematik der Überlieferung, also des Verhältnisses von Tradition und jeweiliger Gegenwart, uns in die Nähe von Begriffen wie Verstehen, Zeit, Geschichte führt und somit anthropologische, philosophische Überlegungen nahelegt. Diese Fragen sind eben auch in der Theologie durch die Arbeit früherer Generationen spruchreif geworden. Nicht, als hätten diese Generationen, die man heute bisweilen mit den Prädikaten Liberalismus und Historismus abtun möchte, diese Fragen gelöst, ja auch nur stellen wollen. Sie hatten für das von ihnen eröffnete Material und die Fragen, die es aufgab, andere, ihre Lösungen; und wenn wir lächeln dürfen, so jedenfalls allein über diese ihre Lösungen. Aber damit ist das Material, das uns diese Zeiten bereitstellten, nicht aus der Welt geschafft. Es wird heute so viel von Geschichtlichkeit gesprochen. Aber es bliebe doch nun völlig unerklärlich, daß sich auch die Theologie um einen neuen Geschichtsbegriff bemüht, wenn es nicht aus dem Grunde geschähe, weil neue Tatsachen sie zur Besinnung auf ihre Grundlagen riefen. Der Beobachter freilich

[1] Nämlich 1. die in der ursprünglichen Variabilität des Kerygmas Gestalt gewordene Mehrdeutigkeit von Gottes Wort, und 2. das durch präziseres Erfassen seiner Umwelt bedingte Fortrücken des historischen Gegenstandes in die Mittelbarkeit.

muß bisweilen den Eindruck haben, die Theologie folge vielmehr einer allgemeinen Zeiterscheinung, daß alle Welt heute von Zeit und Sein und Geschichte redet, als daß sie sich durch das Schwergewicht ihrer eigenen Problematik dazu drängen ließe. Eine gewisse „Grundlagenkrisis", wie sie sich in Theologie und Geisteswissenschaften in den zwanziger Jahren fühlbar machte, erhob sich bekanntlich in jener Zeit auch in der Physik; ein gewisser Zwang zur Neubesinnung ist seit damals also allgemein. Es scheint aber, als stelle man sich in den Naturwissenschaften der Aufgabe mit größerer Sachlichkeit. Dort jedenfalls versucht man sich heute nicht auf Grund freier Spekulation oder Verlockung von außen an einem neuen Realitätsbegriff; nicht von ungefähr hören wir von einem Wandel in den Grundlagen der Naturwissenschaften, sondern weil man seinerzeit auf Phänomene stieß, die vorher unbekannt waren, daher auch nicht hatten erklärt werden sollen, die nun aber von den alten Grundlagen her sich auch nicht erklären ließen und deren Erklärung und Deutung daher eine grundsätzliche Neubesinnung fordert. Daß die Physik auch heute damit noch nicht zu einem Ende gekommen ist, kann auch der Nichtfachmann bei einigem guten Willen aus den einschlägigen Büchern (W. Heisenberg, C. F. v. Weizsäcker, P. Jordan) erfahren. Dieser Prozeß spielt sich dort indessen auf dem einzig möglichen Boden ab, daß man an den Phänomenen bleibt, die neuen Erfahrungen sich immer noch schärfer ins Bewußtsein bringt, daß man das Unerklärte, das von der Theorie noch nicht Erfaßte immer neu durchdiskutiert. Das ist bei uns nicht die Regel; das Material, das die Forschung bis in die zwanziger Jahre erarbeitete und das ja allererst die Zwangslage herbeiführte, uns auf Begriffe wie Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit besinnen zu müssen, wird oft in seiner Härte nicht recht anerkannt. So muß man sich gelegentlich wirklich fragen, warum und in welchem Absehen dann noch über Geschichtlichkeit verhandelt wird, wenn doch die Phänomene, die diesem Fragen den Anstoß geben sollten, längst aus dem Blickfeld verschwunden sind, also nichts mehr da ist, was mit einem etwa gefundenen Geschichtsbegriff zu bemeistern wäre.

Dies scheint uns im wesentlichen die exegetische Situation. Sie ist in der Theologie zweifellos schwieriger als in den Geisteswissenschaften. Der Philologe ist allein seinem Text, seinem Schriftsteller verpflichtet, ihn will er verstehen. Dabei darf sich mit dem Wandel der Methoden das Bild der Vergangenheit, das er erarbeitet, ungestraft ändern, denn einer ihn tragenden Gemeinde weiß er sich nicht direkt verpflichtet. Menschliches, und sei es noch so fern und fremd, bleibt

als solches dem Menschen verständlich; fremde Menschen haben in fremder Umwelt ihr Leben in bestimmter Weise zu führen vermocht; das mag dem Nachgeborenen Erweiterung, Freude, Hilfe, vielleicht Trost auch in seinem Leben geben. So kann und soll der Gegenstand hier in seiner ganzen Fremdheit hingestellt werden: auch dem noch so Fernen wird noch Anteilnahme widerfahren, braucht doch ein unmittelbarer Anspruch ihm nicht entnommen zu werden. Anders der Theologe, dem in der Neuzeit immer nachdrücklicher die Fremdheit der neutestamentlichen Umwelt bewußt werden mußte. Denn aus dieser Welt waren seinerzeit Stimmen laut geworden, die bei aller Fremdheit doch als letzter Anspruch auch heute gehört werden wollen. Sind sie daneben sicher auch ein interessantes Zeugnis für Mensch und Umwelt vergangener Zeiten und als solches jeder Anteilnahme gewiß, so wurde und wird hier doch mehr verlangt.

Um diese Anrede als Anrede vernehmbar zu machen, muß – wohl oder übel – übersetzt, und zwar nicht nur sprachlich übersetzt werden. Den damit gegebenen Fragen ist niemand so wie Bultmann nachgegangen. Charakteristisch für seine, wie uns scheint, einzig richtige Sicht des Problems ist etwa die Gliederung in seiner Theologie des Neuen Testaments. In einem vor die Darstellung der Theologie des Paulus und des Johannes gestellten umfassenden Abschnitt über „das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus" werden sachlich alle die Dinge zur Sprache gebracht, die die moderne Forschung in ihrer Fremdheit und ihrem Gewicht hat verstehen lehren. Sie können als solche für uns menschlich interessant, bewegend, doch nicht eigentlich verbindlich sein: kein Theologe wird heute den Frauen nahelegen, wegen der Engel ihre Haare wachsen zu lassen[1]. Der anschließende Abschnitt über Paulus bringt dann dessen eigentliche Intentionen, das, was er aus und mit den hellenistischen Gegebenheiten gemacht und gesagt hat; gelegentlich auch, was er eigentlich hätte sagen wollen[2]: diese eigentlichen Intentionen, verständlich ge-

[1] „Der ‚ganze' Christus, das ‚ganze' Evangelium, wenn man unter dieser Devise das äußere Bild in allen seinen Zügen versteht und zur Nachachtung aufstellt, sind ebenso schlimme und täuschende Schlagworte wie der ‚ganze' Luther u. a. Schlimm sind sie, weil sie knechten, und täuschend sind sie, weil selbst die, die sie ausgeben, nicht daran denken, mit ihnen Ernst zu machen, und versuchten sie es, sie vermöchten es nicht. Sie vermögen es nicht, weil sie nicht aufhören können, als Kinder ihrer Zeit zu empfinden, zu erkennen und zu urteilen." So A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, S. 8 f.

[2] Theologie des Neuen Testaments, S. 195: „Dieser Mythologie gegenüber ist die eigentliche Intention des Paulus klarzustellen, die eben diese ist, daß er . . ." Natürlich hat an solchen Punkten die Kritik an Bultmann ihren leichtesten Ansatz: Bultmann werde dem historischen Paulus nicht gerecht, der moderne Mensch wolle Paulus besser verstehen, als er sich selbst verstand, und was dergleichen

macht aus dem hellenistischen Untergrund, doch nicht als nur zeitbedingte einzig an diesen gebunden, sondern von ihm ablösbar, sollen auch von uns vernommen werden. – Offensichtlich ist es diese Bereitschaft, mit der Bultmann Konsequenzen aus unserer Erkenntnislage zieht, die weithin als unsympathisch empfunden wird; mit anderen Worten: der Mut, die Historie auch gerade in ihrer Fremdheit und Eigenständigkeit, Gottes Wort in seiner Zeitbedingtheit anzuerkennen[1].

Allerdings entsteht zuweilen selbst bei Bultmann – allein schon infolge seiner oben erwähnten Gliederung – der Eindruck, erstes Anliegen müsse sein, für das einst in einer bestimmten Sprache und Terminologie Gesagte heute für die Gegenwart eine neue Ausdrucksweise zu finden. Das ist indessen nicht richtig. Es handelt sich – das wollten diese Darlegungen deutlich machen – keineswegs in erster Linie um ein Sprachproblem. Zunächst einmal liegt ein Sachproblem vor, an das sich die Frage der Sprache erst anschließt. Auch heutige Platointerpreten wiederholen nicht das, was einst Hegel oder Schleiermacher über Plato sagten, in für uns verständlicheren Worten; obwohl man sehr genau weiß, daß unsere Platointerpretationen u. a. auch durch Hegels und Schleiermachers Fragestellungen und Antworten bedingt sind. Ebensowenig beschränkt sich die moderne Physik darauf, etwa Newtons Mechanik für die Gegenwart zu „übersetzen", obwohl sie das vielleicht auch tut. So sollte aber auch die

---

mehr ist. Und vielleicht darf man wirklich in dem einen oder anderen Fall bedenklich sein (vgl. etwa ZThK 53 [1956], S. 199-203); die prinzipielle Richtigkeit dieses Vorgehens, das wir oben als die notwendige Folgerung aus unserer Erkenntnislage zu zeigen suchten, dürfte außer Frage stehen.

[1] Für die Methode moderner Dogmatik vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik III 2, S. 529 ff. (dazu R. Bultmann, Glauben und Verstehen II, S. 233 ff.; als Antwort wiederum hierauf hat wohl Barths peinliche Schrift: Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, Theol. Studien 34 [1952], zu gelten). Auf neutestamentlichem Gebiet etwa K. H. Rengstorf, Die Auferstehung Jesu (1952). Bei diesen und ähnlichen Versuchen stellt sich unwillkürlich die Erinnerung an A. Schweitzer ein, wenn er bei Gelegenheit „die prätentiöse Art" ironisiert, „mit der man es heutzutage fertig bringt, etwa über die Auferstehungsberichte rein als ‚Historiker' zu schreiben, ohne sich mit einem Worte anmerken zu lassen, ob man die Sache selbst für möglich oder unmöglich hält. Das alles darf sich die moderne Theologie aber ungefährdet erlauben, da das Fundament, welches Strauß geschaffen hat, nicht zu erschüttern ist." (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 6. Aufl. 1951, S. 113) Oder über Schenkel: „‚Jesus', dies seine Maxime, ‚war nicht immer so in Wirklichkeit, aber er war doch so in Wahrheit.' Seit wann dürfen aber die Historiker zwischen Wirklichkeit und Wahrheit unterscheiden? Das war eine der üblen Angewohnheiten, die der Verfasser des Charakterbildes Jesu aus seiner früheren Dogmatik mitbrachte." (AaO S. 201.) – Eine andere, doch gewichtige Gegenposition bildet H. Schlier, dessen Kommentar zum Galaterbrief einmal unter hermeneutischem Gesichtspunkt zu besprechen wäre.

Theologie, sofern sie überzeugend sein will, sich den durch den Versuch, Gottes Wort besser zu verstehen, neu aufgeworfenen Fragen stellen. Denn eben diese historischen und geschichtlichen Probleme sind das eigentlich Neue, und Luther und vergangene Generationen haben sie so wenig gekannt wie Galilei sich nicht an einer Quantenmechanik versuchte. Eine Theologie, die ernst macht mit der Annahme, in der Bibel Gottes Wort zu begegnen, kann ein Wandel in ihren Grundlagen an dem Unternehmen nicht irre machen.

„Angesichts der Lage, in der wir heute sind, waren . . . diese methodischen Überlegungen unerläßlich . . . Leider bringen wir" die dazu notwendige „Geduld und Freiheit oft genug zu wenig auf, die einen, weil sie eben jene Arbeit der historisch-kritischen Theologie nur für ein Zerstörungswerk halten, und ihre Verfechter, weil sie sich den theologischen Fragen, die in dieser Arbeit aufbrechen, nicht gestellt haben. Die Folge war, daß historische Forschung und Glaube weithin hoffnungslos auseinandergebrochen sind und eine nicht nur mühevolle, sondern auch verheißungsvolle Aufgabe, die zum besten gehört, was uns aufgetragen ist, unerledigt liegen geblieben ist. So aber wird uns die Erkenntnis der Wahrheit vernebelt und unmöglich gemacht. Diese Wahrheit liegt nicht so selbstverständlich und offen vor uns, wie wir vielleicht meinen. *Mögen darum andere Zeiten glücklicher daran gewesen sein – uns* ist der Weg gerade auch durch den Engpaß solcher grundsätzlichen und methodischen Überlegungen, wie wir sie angestellt haben, aufgegeben."[1]

Tolstoj und die protestantische Bibelwissenschaft[2]

Von Franz-Heinrich Philipp

Fragt man nach den charakteristischen Merkmalen im Leben und Werk des religiösen Denkers Lev Tolstoj, wie sie nach einem langen schweren Erkenntnisringen Form gewinnen, so ist die Antwort verhältnismäßig leicht zu geben und in wenigen Sätzen zusammenzufas-

[1] G. Bornkamm, aaO S. 19. Sperrung z. T. von mir.

[2] Die Abkürzung „*Jub*" steht für die Bände der Jubiläumsausgabe der Werke L. N. Tolstojs: „Polnoe sobranie sočinenij. Jubilejnoe izdanie 1828–1928", Moskau/Leningrad. Erschienen sind von dieser Ausgabe, die in der Planung 87 Bände umfaßt, bisher etwa 64.

sen: Tolstoj stellt die Bergpredigt mit ihren Forderungen der Gewaltlosigkeit und der Feindesliebe in das Zentrum des Evangeliums. Hier hört er Jesus als den großen Lehrer der Menschheit selbst reden, während an allen anderen Stellen im Neuen Testament seiner Auffassung nach Jesu Lehre nur verschleiert zu erkennen ist und teilweise bis zur Verkehrung entstellt wurde. In dieser reinen Lehre Jesu sieht Tolstoj das einzige Heilmittel für die in Unordnung geratene Welt. Daher wird er nicht müde, seine neue Erkenntnis in Schrift und Wort weiterzugeben und auch sein eigenes Leben danach zu gestalten.

Die damit gegebene Antwort fordert nun aber die Frage des Historikers heraus, und diese Frage ist ungleich schwerer zu beantworten: Auf welchem Wege gelangte Tolstoj zu dieser Erkenntnis?

Die Literatur über Tolstoj verweist hierzu im allgemeinen auf den *Einfluß der russischen Volksfrömmigkeit oder der russischen Sekten.* So meint Romain Rolland, daß man in Tolstoj die Pilger und Einfältigen des russischen Volkes wiederfände, deren naive Bekenntnisse und Tränen seine Kinderjahre bewegt hatten[1]; und andere Forscher erblicken in Tolstoj nichts anderes als einen *Molokanen* oder *Duchoborzen,* also einen russischen Sektierer, der nur zufällig eine höhere Bildung empfangen habe[2]; oder sie heben einzelne Sektierergestalten aus dem Bekanntenkreis Tolstojs, wie *Sjutajev* oder *Bondarev,* heraus und sehen Tolstoj in voller geistiger Abhängigkeit von ihnen[3].

Diese Antwort erweist sich, so sehr sie auch Beachtung verdient, allein schon dadurch als einseitig, daß sie die Begegnung Tolstojs mit den protestantisierenden Gruppen in Rußland, z. B. dem *Stundismus,* und schließlich auch den europäisch-amerikanischen Kirchen und Sekten außer acht läßt; und sie übersieht dabei ganz eine andere Entwicklungslinie, nämlich die Begegnung Tolstojs mit der protestantischen Bibelwissenschaft.

---

[1] Romain Rolland, Das Leben Tolstois. Aus dem Französ. von O. R. Sylvester. Potsdam 1951, S. 14. 169.

[2] Walter Nigg, Das Buch der Ketzer. Zürich 1949, S. 479. Leroy-Beaulieu, Das Reich der Zaren und die Russen, 3. Band. Sondershausen 1889, S. 500. Ders., La religion en Russie. In: Revue des deux mondes Bd. 89 (1888), S. 420. 423. 430. K. J. Staub, Graf L. N. Tolstojs Leben und Werke. Kempten/München 1908, S. 193. 220 ff.

[3] Leroy-Beaulieu, Das Reich der Zaren und die Russen, 3. Band. Sondershausen 1889, S. 492. 500. 504 f. Ders., La religion en Russie. In: Revue des deux mondes Bd. 89 (1888), S. 423. 426. 434. Milan I. Markovitch, Jean-Jaques Rousseau et Tolstoi. Paris 1928, S. 66. R. Saitschik, Die Weltanschauung Dostojevskijs und Tolstojs. Neuwied/Leipzig 1893, S. 91.

Die vorliegende Abhandlung hat sich nun die Aufgabe gestellt, diese Begegnung geschichtlich im Zusammenhang aufzuzeigen und schließlich auch ein Bild von Tolstoj zu zeichnen, das man im allgemeinen nur ungenügend kennt: nämlich Tolstoj als den Bibelwissenschaftler, der mit dem ganzen Rüstzeug der protestantischen Bibelkritik aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an die Bibel herantritt und aus ihr, und zwar weitgehend unter Nutzung der Ergebnisse der zeitgenössischen protestantischen Bibelwissenschaft, die Erkenntnis von den Geboten der Bergpredigt als der Mitte des Evangeliums erhebt.

Fragt man nach dem Schriftsteller, der den jungen Tolstoj geistig am stärksten beeindruckt hat, so kommt man zu *Jean-Jaques Rousseau*. Ihm hat Tolstoj, wie er selbst sagt, in seiner Jugend göttliche Verehrung entgegengebracht, und mit 15 Jahren hängte er sich statt eines Kreuzes ein Medaillon mit dem Porträt Rousseaus um den Hals. Von dem Werk Rousseaus, das er vollständig las, beeindruckten ihn ganz besonders – Tolstoj sagt sogar: „ungeheuer" – die „Confessions" und „Emile"[1]. Und gerade „La profession de foi du vicaire savoyard" aus dem letzteren Buch scheint eine besondere Stellung in der religiösen Entwicklung Tolstojs zu besitzen. Er las diese Schrift, die er bis an sein Lebensende immer wieder zur Hand nahm, mehrfach in den beiden Jahren 1852 und 1853, und das Tagebuch Tolstojs zeigt in dieser Zeit einen reichen Niederschlag dieser Lektüre in einzelnen Gedanken und Zitaten[2].

Die Lehre des Savoyischen Vikars deckt sich nun weitgehend mit der „Lehre" des späten Tolstoj, so daß man allein schon auf Grund dieser Tatsache dem Schluß nicht ausweichen kann, daß das „Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars" auf Tolstoj schon von der Jugendzeit an einen ständigen Einfluß ausgeübt hat; und es darf mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß Tolstoj die Gesichtspunkte, die der Savoyische Vikar hinsichtlich der Bibel entwickelt, ab 1852/53 interessiert zur Kenntnis genommen hat. Dabei handelt es sich um eine zweiseitige Ansicht, die der Savoyische Vikar hier ausspricht. Er bewundert auf der einen Seite die großen und so unnachahmlichen Züge des Evangeliums Jesu und seiner Moral, konstatiert aber andererseits befremdet die im gleichen Evangelium auftretenden Widersprüche, die ihn schließlich zu dem Ausruf veranlassen: „Neben all diesem ist dieses selbe Evangelium voll von un-

[1] Jub. 46, S. 317 Anm. 3. Jub. 66, S. 67. P. I. Birjukov, L. N. Tolstoj – Biografija. Berlin 1921, hrsg. v. I. P. Ladyžnikov, Bd. 1 S. 287 f.
[2] Jub. 46, S. 126 f. 128. 135. 167.

glaublichen Dingen, von Dingen, die der Vernunft widerwärtig sind, und welche zu begreifen oder anzunehmen für jeden sinnbegabten Menschen unmöglich ist."[1]

Zur gleichen Zeit, im Jahre 1852, las Tolstoj die „Stunden der Andacht" des protestantischen Theologen *Heinrich Zschokke,* ein Werk, das ihn in seiner undogmatischen Art sehr beeindruckte und vielleicht mit die ersten Keime für seine religiöse Entwicklung in Richtung auf ihre zukünftige theologische Ausformung legte; denn die Lösung vieler Fragen, z. B. hinsichtlich des Eigentums, der Steuern, der Unterwerfung unter die Obrigkeit usf., entspricht der, die Tolstoj später findet. Auch der Heiligen Schrift gegenüber nimmt Zschokke eine Stellung ein, die der des späten Tolstoj entspricht: Die Schriften der Bibel muß man nach Zschokke aus ihrer Abzweckung und Umwelt verstehen. Die dunklen, unverständlichen Stellen soll man beiseite lassen und sich an die klaren Aussprüche halten, die in den Worten Jesu begegnen. Und gerade auf diesen Worten, auf der „Lehre Jesu" liegt, wie es Zschokkes Werk mit seiner stark rationalistischen Konzeption entspricht, eine starke Betonung. Der Streit über die Person Jesu wird dabei als müßig zurückgewiesen[2].

Als Beweis dafür, wie stark die Gedanken *Rousseaus* und *Zschokkes* und damit auch ihre kritische Stellungnahme zu den biblischen Schriften auf den jungen Tolstoj gewirkt haben, darf man vielleicht Tolstojs Plan zur Schaffung einer neuen Religion anführen, den er 1855 in seinem Tagebuch niederschreibt und der ihn bereits auf dem Weg zu einer rationalistischen Auffassung zeigt: „Gestern führte mich ein Gespräch über das Göttliche und den Glauben auf einen großen, ungeheuren Gedanken, dessen Verwirklichung ich mich fähig fühle mein Leben zu weihen. Dieser Gedanke besteht in der Gründung einer neuen Religion, die der Entwicklung der Menschheit entspricht, der Religion Christi, aber gereinigt von Glaubenssätzen und Wundern, einer praktischen Religion, die nicht das künftige Heil verspricht, sondern die Seligkeit auf Erden gibt."[3]

Fünf Jahre später, 1860, erfolgt die erste nachhaltige Begegnung Tolstojs mit der Persönlichkeit und dem Werk *Martin Luthers.* Er liest während seiner zweiten Auslandsreise in Bad Kissingen Luther und notiert auf der Wartburg nach dem Besuch des Zimmers, in dem

---

[1] Jean-Jaques Rousseau, Emile. Collection complète des oeuvres Bd. 9, Paris 1782, S. 95. 100.

[2] Heinrich Zschokke, Stunden der Andacht. Aarau 1824, Bd. 1 S. 290 f. 319. 386 ff. 390. 576.

[3] Jub. 47, S. 37.

Luther die ersten Sätze der deutschen Bibel niederschrieb, in seinem Tagebuch die Worte: „Luther ist groß."[1]

Doch drei Tage später findet sich in Tolstojs Tagebuch eine weitere Notiz, die weit weniger bekannt, aber um so wichtiger ist: „Luther, ein Reformator in der Religion – zu den Quellen."[2] Wie diese Notiz zu verstehen ist, zeigen kurz danach zwei Bemerkungen Tolstojs in seinen pädagogischen Schriften: „Luther hält dazu an, daß wir die Heilige Schrift im Original kennenlernen und nicht bloß nach den Kommentaren der Heiligen Väter." Und: „Luther durfte mit Recht das Studium der hebräischen Sprache zur unbedingten Forderung erheben, weil er ganz sicher war, daß Gott selbst in dieser Sprache den Menschen die Wahrheit offenbart hätte."[3]

Diese Aussprüche lassen zunächst erkennen, wie gut Tolstoj über Luthers Verhältnis zur Heiligen Schrift orientiert war; sie zeigen aber darüber hinaus, wie sehr er bereit war, Luthers Forderung nach einem Studium der Schrift im Urtext zuzustimmen. Wie sehr er sich diese Forderung im Blick auf sein eigenes Bibelstudium später selbst zu eigen gemacht hat, wird sich noch im Verlauf der Abhandlung ergeben.

Das damalige Interesse Tolstojs für Luther war sogar so groß, daß er die Schwester seiner zukünftigen Frau, *E.A. Bers,* dazu anregte, für seine Schüler in Jasnaja Poljana einen Aufsatz über Luther zu schreiben[4]. Bei der Korrektur dieses Aufsatzes, der 1862 veröffentlicht wurde, benutzte Tolstoj vermutlich das Buch des evangelischen Theologen *Moritz Meurer:* „Luthers Leben aus den Quellen erzählt", Dresden 1850. Dieses dreibändige Werk hat sich in der Bibliothek Tolstojs vorgefunden und trägt viele Anmerkungen von seiner Hand[5]. Auch aus diesem Buch, und besonders aus dem Abschnitt über Luthers Leben auf der Wartburg, konnte Tolstoj viel über die Ansichten Luthers zum Studium der Heiligen Schrift entnehmen.

Mit dem Jahre 1860 setzt auch, soweit erkennbar, die Begegnung Tolstojs mit der zeitgenössischen protestantischen Bibelwissenschaft ein, und zwar erfolgte sie zunächst über die Aufsätze der „*Revue des deux mondes*", einer in Paris erscheinenden Zeitschrift, die Tolstoj von 1860–1882, aber wahrscheinlich auch noch lange über diesen Zeit-

[1] P. I. Birjukov, L. N. Tolstoj – Biografija. Berlin 1921, hrsg. v. I. P. Ladyžnikov, Bd. 1 S. 426. Jub. 48, S. 26.
[2] Jub. 48, S. 27.
[3] Jub. 8, S. 6. 10.
[4] Veröffentlicht im Septemberheft 1862 der pädagogischen Zeitschrift Tolstojs: Jasnaja Poljana. Jub. 8, S. 583. Jub. 60, S. 260.
[5] Jub. 8, S. 583. 633.

punkt hinaus, regelmäßig bezog[1]. Ob er allerdings die in dieser Zeitschrift zahlreich erscheinenden Artikel zur Bibelkritik fortlaufend gelesen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, ist aber zumindest für die Zeit ab 1870 vorauszusetzen.

Vorherrschend sind in der „Revue des deux mondes" die Aufsätze des protestantischen Theologen und Religionswissenschaftlers *Albert Réville,* der an führender Stelle das Anliegen der liberalen Theologie in Frankreich vertrat. Seine Arbeiten haben wesentlich dazu beigetragen, die Ergebnisse der deutschen und holländischen kritischen Bibelwissenschaft Frankreich zu vermitteln. So schreibt Réville 1860 z. B. über „Les controverses et les écoles religieuses en Hollande"[2]. Dieser Artikel befaßt sich u. a. mit der Einstellung der holländischen Universitätsprofessoren zur kritischen Bibelwissenschaft und nennt auch den Neutestamentler *Johann Heinrich Scholten* und den Alttestamentler *Abraham Kuenen* von der Universität Leyden, deren bibelkritische Werke mehrfach auf den Seiten der „Revue des deux mondes" besprochen werden.

Ein weiterer Aufsatz von Réville aus dem Jahre 1863: „Les origines du christianisme d'après l'école de Tubingue – Le docteur Baur et ses œuvres" behandelt die drei ersten Bände der Kirchengeschichte des liberalen Theologen *Ferdinand Christian Baur.* 1864 folgt eine Arbeit über „Les origines du Nouveau Testament"[3], die sich an ein Buch von *Eduard Reuß* über die Geschichte des Kanons anschließt. Von der großen Zahl anderer Abhandlungen *Révilles* sollen nur noch zwei aus den Jahren 1866/67 als Beispiel genannt werden. Die erste bringt eine kritische Studie über das Johannesevangelium und die Synoptiker: „La question des Évangiles devant la critique moderne". Die zweite schneidet eine alttestamentliche Frage an: „Les prophètes d'Israel au point de vue de la critique historique"[4].

Neben Réville können dann noch *Étienne Vacherot* und *Charles de Rémusat* mit ihren bibelkritischen Aufsätzen auf den Seiten der „Revue des deux mondes" genannt werden. So gab Vacherot z. B. in seinen Artikeln: „La crise religieuse au 19e siècle", „La méthode théologique" und „L'ancien et le nouveau christianisme à propos de nouvelles publications" (1868–70)[5] einen Überblick über die gesamte kritische Theologie, angefangen von Baur bis zu den amerika-

[1] Jub. 60, S. 317. Jub. 51, S. 29. 186 Anm.
[2] Revue des deux mondes Bd. 27 (1860), S. 930 ff.
[3] Ebda Bd. 45 (1863), S. 104 ff. Bd. 52 (1864), S. 392 ff.
[4] Ebda Bd. 63 (1866), S. 89 ff. 610 ff. Bd. 69 (1867), S. 818 ff. Bd. 70 (1867), S. 147 ff.
[5] Ebda Bd. 77 (1868), S. 814 ff. Bd. 80 (1869), S. 149 ff. Bd. 86 (1870), S. 834 ff.

nischen Theologen *Channing* und *Parker,* mit deren Werken Tolstoj später näher bekannt wurde.

Charles de Rémusat veröffentlichte u. a. 1862 einen Aufsatz mit dem Titel: „De la théologie critique en France“[1], der auf Schriften von *Scherer, Réville* und *Reuß* fußt und den Nutzen und Wert der kritischen Bibelwissenschaft betont.

Die entscheidende Begegnung mit der protestantischen Bibelwissenschaft erlebte Tolstoj aber in *Ernest Renan* und *David Friedrich Strauß*. Ihre größeren Schriften nahm er wohl erst 1877/78 zur Hand, aber die Bekanntschaft mit dem Werk Renans z. B. reicht vermutlich ebenfalls bis in den Anfang der sechziger Jahre zurück und ist zunächst durch Aufsätze von und über Renan in der „Revue des deux mondes“[2] und später durch einen Bekannten Tolstojs, *Nikolaj Nikolajevič Strachov,* vermittelt worden.

Strachov interessierte Tolstoj ab 1872 für den französischen Theologen, der sich nach seinem Bruch mit der katholischen Kirche ganz auf den Boden der protestantischen Bibelwissenschaft stellte. Er gab in seinen Briefen an Tolstoj kurze Kommentare über *Renans* Werke, nahm 1872 eine Übersetzung der „Études d'histoire religieuse“ (1857) von Renan vor und veröffentlichte im gleichen Jahr einen Aufsatz über eine Schrift Renans. Es ist anzunehmen, daß Tolstoj beide Arbeiten Strachovs gelesen hat[3].

So kann es mit großer Sicherheit gesagt werden, daß Tolstoj bereits lange vor der eigentlichen Auseinandersetzung mit der protestantischen Bibelkritik in Gestalt des Werkes von *Renan* und *Strauß* in den Jahren 1877–79 mit ihrem Anliegen vertraut und mit ihren Tendenzen bekannt war. Anders ist seine gute Sachkenntnis und sein spontanes Urteil im Verlauf dieser ab 1877 deutlich verfolgbaren Auseinandersetzung nicht zu erklären.

Im November dieses Jahres 1877 bittet Tolstoj *Strachov,* ihm Bücher von *Renan* zu besorgen. Strachov kauft daraufhin aus den Dubletten der Öffentlichen Bibliothek in Petersburg den ersten und vierten Band der „Histoire des origines du christianisme“, und zwar die Schrift „L'Antechrist“ und das zu jener Zeit in Rußland verbotene „Vie de Jésus“. Beide Bände schickt er Tolstoj Mitte Dezember zu[4].

[1] Ebda Bd. 37 (1862), S. 102 ff.

[2] Ebda Bd. 29 (1860), S. 761 ff. Bd. 60 (1865), S. 235 ff. Bd. 64 (1866), S. 94 ff. Bd. 82 (1869), S. 877 ff. Bd. 86 (1870), S. 834 ff.

[3] Perepiska L. N. Tolstogo s N. N. Strachovym. 1870–1894. Tolstovskij Muzej Bd. 2, Petersburg 1914, S. 37. 86. 136. 37 Anm.

[4] Ebda S. 64. 131. 135 f. Jub. 62, S. 353. 359. 415 Anm.

Da Tolstoj sich für jenen Winter 1877/78 eine reiche Lektüre vorgenommen hatte, kommt er erst Mitte April 1878 zum „Vie de Jésus", liest es dann aber auch in einem Zuge, an einem Tag aus. Er beurteilt dieses Buch allerdings ganz anders als *Strachov*. Dieser hatte Renan gerade in der Gegenüberstellung zu Strauß sehr gelobt. Tolstoj schreibt noch am gleichen Tag, an dem er das Buch gelesen hat, ausführlich an Strachov und bringt seine Verwunderung über dessen Beurteilung Renans zum Ausdruck: „Ich kann mir Ihre Vorliebe für Renan nur damit erklären, daß Sie sehr jung waren, als Sie ihn lasen."[1] Anschließend übt Tolstoj dann an Hand des „Vie de Jésus" eine eingehende Kritik an den Gedanken Renans, die als ein instruktives Beispiel für die intensive Auseinandersetzung Tolstojs mit der protestantischen Bibelwissenschaft im Für und Wider hier eine ausführlichere Darstellung finden soll.

Diese Kritik richtet sich hauptsächlich gegen zwei Punkte; und zwar betrifft sie einmal die Behauptung Renans, daß die Ideen und Forderungen Jesu praktisch undurchführbar seien. Die fortgeschrittene Gesellschaft des 19. Jahrhunderts kann, wie Renan meint, auf die Moral und die eschatologische Haltung Jesu nicht zurückgreifen, denn die buchstäbliche Erfüllung der Lehre Jesu würde ihre Grundlagen zerstören.

Diese These *Renans* ruft sofort den Widerspruch Tolstojs hervor, und es scheint, als ob er in seiner Kritik von Rousseau herkommt, der der Theorie von einer geistigen Weiterentwicklung der Menschheit sehr skeptisch gegenüberstand und immer wieder mit Nachdruck auf die natürlichen und unveränderlichen Prinzipien des Gewissens und der Moral zurückverweist. Renans Gedanke besagt Tolstojs Meinung nach, „daß Christus die Entwicklung und den Fortschritt nicht kannte; und in dieser Hinsicht bemüht Renan sich, ihn zu verbessern, und kritisiert ihn von der Höhe dieses Gedankens aus. Das ist furchtbar, wenigstens für mich. Der Fortschritt ist meiner Meinung nach der Logarithmus der Zeit, d. h. gar nichts, die Konstatierung der Tatsache, daß wir in der Zeit leben; und plötzlich wird das zum Kriterium der höchsten Wahrheit, die wir kennen. Der Leichtsinn oder die Gewissenlosigkeit dieser Anschauung sind erstaunlich."

Und dann fährt Tolstoj im Sinne *Kants* und *Hegels* fort: „Die christliche Wahrheit, d. h. der höchste Ausdruck des absoluten Guten, ist Ausdruck des Wesens selber jenseits der Formen von Raum und Zeit . . . Ihren absoluten Ausdruck verwechseln Leute wie Renan

[1] Jub. 62, S. 413 f.

mit ihrem Ausdruck in der Geschichte und begrenzen sie auf eine zeitliche Offenbarung und urteilen dann."[1]

Von dieser Erkenntnis ausgehend zieht Tolstoj die Schlußfolgerung, die er in seinen Werken in den Jahren danach immer wieder konsequent vertritt, daß man als Christ ohne Rücksicht auf die bestehende Gesellschaft des 19. Jahrhunderts den in der Lehre Jesu verankerten absoluten Prinzipien folgen müsse, denn nur so sei es möglich, aus dem Zustand der Lüge und Gewalt und der doppelten Moral herauszukommen, in dem die Welt befangen sei, und das Reich Gottes auf Erden zu errichten.

Der zweite Punkt, den Tolstoj in seinem Brief an *Strachov* vom April 1878 bei *Renan* kritisiert, betrifft das übergroße Interesse des französischen Gelehrten an der geschichtlichen Person Jesu, vor dem die Lehre Jesu in den Hintergrund tritt; und es will fast scheinen, als ob Tolstoj in dieser Kritik von Strauß herkommt: „Für uns verschwanden", so schreibt Tolstoj, „aus dem Christentum alle menschlichen erniedrigenden Einzelheiten aus dem gleichen Grunde, wie alle Einzelheiten über alle irgendwann lebenden Juden und andere verlorengingen, wie alles zugrunde geht, was nicht ewig ist; das Ewige blieb jedoch erhalten. Das heißt, der Sand, der nicht nötig ist, ist fortgespült, es blieb das Gold nach einem unabänderlichen Gesetz zurück. Mir scheint, was sollen die Menschen anderes tun, als dieses Gold ergreifen. Nein, Renan sagt, wenn Gold da ist, so ist Sand dagewesen, und er bemüht sich herauszufinden, wie der Sand beschaffen war. Und das alles geschieht mit tiefsinnigster Miene ... Ich habe alles durchgelesen und mich gefragt: Was habe ich aus diesen historischen Einzelheiten gelernt? Und denken Sie nach und gestehen Sie es ein, daß es nichts ist, absolut nichts."[2]

Es muß dabei jedoch berücksichtigt werden, daß das Bild, das *Renan* im „Vie de Jésus" vom Leben Jesu auf Grund seiner persönlichen Kenntnis Palästinas zu zeichnen versucht, keineswegs unkritisch ist. Von den biographischen Daten des Lebens Jesu, die in den Evangelien angeführt werden, erkennt Renan nur wenige als echt an. Alles Legendäre wird gestrichen. Die Wunder, das Abendmahl, Auferstehung und Himmelfahrt finden ihre natürliche Erklärung oder werden als legendenhafte Kompositionen der Urgemeinde verstanden.

Damit entfernt *Renan* aus den Evangelien alle Züge, die das Interesse von der Lehre Jesu abziehen könnten; und diese Lehre selbst

[1] Ebda.
[2] Jub. 62, S. 414.

stellt er in seinem Buch nach dem neuesten Stand der kritischen Exegese und seinen eigenen Erkenntnissen mit objektiver Sorgfalt dar. Ganze Kapitel des „Vie de Jésus" handeln von der Gebotsethik Jesu, von der Bergpredigt, von der Idee des Gottesreiches, so wie Jesus es verstanden hat; und Renan kann sogar erklären, daß die evangelische Moral „die höchste Schöpfung darstellt, die dem menschlichen Bewußtsein entsprungen ist, das schönste Gesetzbuch für ein vollkommenes Leben, das je ein Morallehrer entworfen hat", und daß „die Bergpredigt nicht übertroffen werden wird"[1].

Daß *Renan* im Anschluß hieran von der Unmöglichkeit spricht, die Lehre Jesu in die Wirklichkeit umzusetzen, wird Tolstoj in seiner Opposition gegen diese These nur zu größerer Aufmerksamkeit gegenüber der ihr zugrunde liegenden Darstellung dieser Lehre geführt haben; denn – und das ist bezeichnend – die spätere Lehre Tolstojs enthält im wesentlichen die Züge, die Renan im „Vie de Jésus" als charakteristisch für die Lehre Jesu herausstellt.

Die Auseinandersetzung mit *Renan* geht auch nach 1878 bis zum Tode Tolstojs ununterbrochen fort. Sie kann aber übergangen werden, da hier in bezug auf das Thema vor allem die Jahre bis 1879, also bis zur endgültigen Lösung Tolstojs von der russisch-orthodoxen Kirche bzw. bis zur endgültigen Ausformung seiner Lehre im Jahre 1884, interessieren. Nur ein Zitat Tolstojs aus seiner Schrift „Kurze Darlegung des Evangeliums" vom Jahre 1881 soll noch angeführt werden, das besonders geeignet ist, die religiöse Entwicklung Tolstojs in Verbindung mit der kritischen Theologie seiner Zeit bzw. im Widerstreit zu ihr einsichtig zu machen:

„Die Vertreter dieser Auslegerschule, der populärste unter ihnen, Renan, voran, machen sich nicht die Mühe, innerhalb der Lehre Christi zwischen dem, was Christus selbst lehrte, und dem, was seine Ausleger ihm anhängen, zu unterscheiden. Sie machen sich nicht die Mühe, diese Lehre irgendwie tiefer zu fassen, sie bemühen sich nur, den Sinn des Erscheinens Jesu und der Ausbreitung seiner Lehre aus den Ereignissen im Leben Jesu und aus den Gegebenheiten seiner Zeit zu begreifen ... Und alle Kräfte spannen sie an, um zu beweisen, daß er ein einfacher Mensch war und daß darum seine Lehre nicht göttlich ist ... Nicht darum handelt es sich, zu beweisen, daß Jesus kein Gott und daß deshalb seine Lehre keine göttliche war, sondern darum, zu verstehen, worin in ihrer ganzen Reinheit jene Lehre bestand, die den Menschen so hoch und so teuer war,

[1] Ernest Renan, Vie de Jésus. Paris 1863, S. 84. 447.

daß sie den Prediger dieser Lehre als Gott anerkannten und anerkennen."[1]

Außer mit Renan setzte sich Tolstoj im gleichen Zeitraum intensiv mit dem liberalen protestantischen Theologen *David Friedrich Strauß* auseinander. „Das Leben Jesu" von Strauß, das sich in Tolstojs Bibliothek in Jasnaja Poljana vorgefunden hat und zahlreiche Bleistiftanmerkungen von seiner Hand trägt, las Tolstoj vielleicht schon vor 1877[2]; und es scheint, daß er sich viele Gedanken dieses Buches angeeignet hat. So vertritt er späterhin in ähnlicher Form die Ansicht von Strauß, daß sich die „Idee" nicht in einem einzigen geschichtlichen Individuum zu realisieren pflege, sondern die gesamte Menschheit der Träger der Aussagen über Christus sei[3]. Auch die Auffassung von der „unbewußten Erdichtung" vieler Züge der Evangelien durch die urchristliche Gemeinde, die Erklärung vieler Abschnitte als Mythen, die Ansicht von einem langwierigen Redaktionsprozeß, dem die Evangelien unterlagen, könnte Tolstoj von Strauß übernommen haben.

Deutlicher wird die Begegnung Tolstojs mit *Strauß* im Dezember 1877. Damals las er das Straußsche Werk: „Der alte und der neue Glaube", und er notiert im Anschluß an diese Lektüre in seinem Tagebuch den Satz: „Die Schlußfolgerung von Strauß lautet: Christus ist kein vollständiges Ideal, weil er nicht die *Familie, den Staat, die Kunst, das Handwerk* hineinbringt."[4]

In diesem Satz zeichnet sich die gleiche Kritik ab, die Tolstoj wenige Monate später an *Renan* übt und auch 1884 noch einmal ausspricht[5]. Er macht *Strauß* den Vorwurf, daß er die Predigt Jesu nur als eine schwärmerische Lehre ansehe, die höchstens kulturlosen Völkern gepredigt werden könne, und daß er die Gebote der Bergpredigt für im praktischen Leben unanwendbar halte.

Die Kritik Tolstojs an *Strauß* richtet sich aber nur gegen diesen einen Punkt. Das legt die Annahme nahe, daß Tolstoj mit Strauß in den übrigen Fragen, die dieser in seinem Buch „Der alte und der neue Glaube" behandelt, mehr oder weniger übereinstimmt. Das scheint sich schon aus der Kritik zu ergeben, die Tolstoj an dem Bemühen Renans um eine Rekonstruktion des Lebens Jesu übt. Man hat den

---

[1] Kratkoe izloženie Evangelija. In: Sočinenija grafa L. N. Tolstogo. Ausg. v. I. N. Kušnerev, Moskau 1911, Bd. 13 S. 409 f.

[2] Tolstovskij Ežegodnik Bd. 3. Petersburg/Moskau 1913, Teil 4, S. 70.

[3] Jub. 49, S. 100.

[4] Jub. 48, S. 349. Jub. 62, S. 353. 359. 353 Anm.

[5] V čem moja vera? In: Sočinenija grafa L. N. Tolstogo. Ausg. v. I. N. Kušnerev, Moskau 1911, Bd. 13 S. 551. 590.

Eindruck, daß Tolstoj in dieser Kritik von Strauß herkommt, denn dieser konstatiert z. B. in „Der alte und der neue Glaube", daß wir „viel zu wenig Zuverlässiges von Jesus wissen. Die Evangelisten haben sein Lebensbild so dick mit übernatürlichen Farben überstrichen, durch sich kreuzende Tendenzlichter so verwirrt, daß die natürlichen Farben, die ursprüngliche Beleuchtung nicht mehr herzustellen sind."[1]

Strauß bestreitet auch die Notwendigkeit, das Leben Jesu zu rekonstruieren, denn der Wert einer wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistung ist seiner Meinung nach von dem, was man über das Leben ihres Urhebers weiß, unabhängig; und damit spricht er das aus, was Tolstoj kurz danach in seinem Brief an Strachov vom April 1878 ganz ähnlich formuliert.

Wichtig erscheint auch im Blick auf die religiöse Entwicklung Tolstojs, daß *Strauß* in seinem Werk „Der alte und der neue Glaube" die Fragen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft ausführlich bespricht, die bei Renan im „Vie de Jésus" nur kurz behandelt werden. Strauß zeigt vor allem, und hier liegt vielleicht die Anregung für die späteren alttestamentlichen Untersuchungen Tolstojs, wie sich die messianischen Weissagungen und Prophezeiungen des Alten Testaments auf die Ausformung der Evangelien ausgewirkt haben. Die Dogmen des christlichen Glaubensbekenntnisses, die Lehre von den Sakramenten und die Formen des christlichen Kultes unterzieht er einer unbarmherzigen Kritik. Abgelehnt wird vor allem die Lehre von der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben". Der Kreuzestod Christi besitzt für Strauß nicht eine entsühnende, sondern nur eine moralische Wirkung.

Dieser negativen Kritik entspricht positiv bei *Strauß* u. a. der Aufruf zum ernsten sittlichen Streben und zur religiösen Toleranz, der in den Schriften Tolstojs nach 1880 immer wieder aufklingt und den er bei Strauß zumindest dankbar begrüßt haben wird.

Worin liegt nun die eigentliche Bedeutung der soeben dargestellten Begegnung Tolstojs mit der protestantischen Bibelwissenschaft? Die Antwort auf diese Frage kann nur in Verbindung mit einem Blick auf die religiöse Situation Tolstojs am Ende der siebziger Jahre gegeben werden. Tolstoj stand damals in einem schweren geistigen Ringen, das ihn zuweilen dem Selbstmord nahe brachte. Der Sinn des Lebens, nach dem er mit brennendem Herzen suchte, wollte sich ihm nicht enthüllen, und damit schien ihm das eigene Leben sinnlos und

[1] David Friedrich Strauß, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis. Stuttgart 1938, S. 32. 52 f.

überflüssig zu sein. Seine ganze und letzte Hoffnung setzte er nun auf das Christentum, aus dem doch der von ihm so bewunderte einfache russische Mensch lebte; und da dieses Christentum sich ihm in Gestalt seiner väterlichen russisch-orthodoxen Kirche anbietet, versucht er in dieser Kirche, konsequent sich an ihre Anweisungen haltend, den Frieden seiner Seele zu finden. Zwei Jahre lang, 1877 und 1878, lebt Tolstoj so als ein strenger Kirchenchrist.

Doch dieser Versuch ist zum Mißlingen verurteilt. Zwar spricht ihn die Lehre Jesu, die für ihn bereits seit der Jugendzeit durch Rousseau und Zschokke zu einem Begriff geworden ist, mehr als je an; aber zu dem äußeren Kultus der orthodoxen Kirche und ihren Dogmen vermag er trotz allen guten Willens kein rechtes Verhältnis zu finden. Er beginnt jetzt mit dem Studium der orthodoxen dogmatischen Schriften, um vielleicht auf diesem Wege den Zugang zur russisch-orthodoxen Kirche zu finden.

Aber in diesem Augenblick zeigt es sich, daß Tolstoj die bibelkritischen Erkenntnisse, die ihm die Aufsätze der „*Revue des deux mondes*" und *Renan* und *Strauß* vermittelt haben, nicht verleugnen kann. Er sieht, wie der Kultus und das Dogmengebäude der orthodoxen Kirche auf einem Fundament errichtet sind, das vor dem kritischen Auge der zeitgenössischen Bibelwissenschaft nicht bestehen kann. Er erkennt den Widerspruch zwischen der einfachen Lehre des synoptischen Jesus und dem, was die christliche Kirche beginnend mit der Urgemeinde in ihrer langen kultischen und dogmengeschichtlichen Entwicklung daraus gemacht hat – und er zieht aus dieser Erkenntnis eine klare Konsequenz: Er bekennt sich voll und ganz zu der Lehre Jesu und trennt sich 1879 von der Kirche, die seiner Ansicht nach das Vermächtnis Jesu in voller Absicht versteckt und verfälscht hat. Seine Schrift: „Kritik der dogmatischen Theologie" aus dem Jahre 1880[1] zeigt Tolstoj schon eindeutig auf dem Boden der Lehre Jesu in der Ablehnung der Glaubenslehren der russisch-orthodoxen Kirche.

Das Thema dieses Aufsatzes wäre aber erst zur Hälfte behandelt, wenn man nur die religiöse Entwicklung Tolstojs bis 1880 in Verbindung mit und im Widerstreit zu der protestantischen Bibelwissenschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts aufzeigen würde; denn Tolstoj hat sich auch nach 1880 laufend über die neuesten Erkenntnisse der Bibelkritik informiert, und er hat sich vor allem selbst als alt- und neutestamentlicher Bibeltheologe betätigt. Und man ist versucht zu

[1] Kritika dogmatičeskago bogoslovija. In: Sočinenija grafa L. N. Tolstogo. Ausg. v. I. N. Kušnerev, Moskau 1911, Bd. 13 S. 79 ff.

sagen, daß er damit in gewisser Hinsicht als Schüler *Luthers* auftritt und dessen Forderung nach einem Bibelstudium, das „zu den Quellen" geht – wie Tolstoj nach dem Besuch der Wartburg in sein Tagebuch schrieb –, treu bewahrt hat.

Seine Studien der orthodoxen Dogmatik hatten Tolstoj die Willkür der orthodoxen Bibelauslegung erkennen lassen und den brennenden Wunsch in ihm erweckt, den Zugang zu der wahren Lehre Jesu zu finden. Aber wie sah diese Lehre ursprünglich aus?

Den Aufsätzen und Werken der protestantischen Bibelkritik konnte Tolstoj entnehmen, wie sehr selbst bei den Synoptikern die Lehre Jesu von der späteren Tradition überwuchert war und welche Schwierigkeiten es bereitete, sie in ihrer ursprünglichen Form wiederherzustellen. Die Versuche der protestantischen Bibeltheologen, die Lehre Jesu zu rekonstruieren, ergaben jedoch kein einheitliches Bild. Daher wollte Tolstoj sich selbst Klarheit verschaffen und faßte den Entschluß, das Neue Testament im Urtext zu studieren. Sprachliche Schwierigkeiten gab es dabei für ihn kaum. Er besaß eine seltene Sprachbegabung und hatte bereits im Winter 1870/71, als ihn die griechischen Klassiker besonders fesselten, in wenigen Wochen Griechisch gelernt[1]. Diese Sprachkenntnisse kamen ihm jetzt zustatten.

Dazu beschaffte sich Tolstoj das ganze Handwerkszeug eines modernen neutestamentlichen Theologen. Über *Strachov* bestellte er 1880 ein „Novum Testamentum graece" von *Johann Jakob Griesbach* und ein „Novum Testamentum graece et latine" von *Tischendorf*[2]. In Moskau besorgte er sich im gleichen Jahr mehrere Kommentarwerke von *Olshausen, Meyer* und *Lücke* sowie eine Konkordanz von *Gottfried Büchner*[3]. Außerdem benutzte Tolstoj noch den sechzehnbändigen Bibelkommentar des Straßburger Theologen *Eduard Reuß,* eines der bedeutendsten Vertreter der historisch-kritischen Bibelwissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: „La bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires"[4].

Hiermit ausgerüstet beginnt Tolstoj ein intensives Studium des Neuen Testaments, das sich über mehrere Jahre bis 1884 hinzieht

---

[1] Jub. 71, S. 245. 249. S. A. Tolstoj, Dnevniki. Leningrad 1928–32, Bd. 1 S. 33 f.

[2] Jub. 63, S. 21. 22 Anm. Perepiska L. N. Tolstogo s N. N. Strachovym. 1870–1894. Tolstovskij Muzej Bd. 2, Petersburg 1914, S. 255.

[3] Jub. 63, S. 25. 36 Anm.

[4] Jub. 62, S. 500 und Anm. Jub. 63, S. 390. Raphael Löwenfeld, Gespräche über und mit Tolstoj. 3. Aufl. Leipzig 1901, S. 150. Tolstovskij Ežegodnik Bd. 3. Petersburg/Moskau 1913, Teil 4, S. 70.

und seinen Abschluß zunächst 1883 in der Schrift: „Vereinigung und Übersetzung der vier Evangelien“[1] findet.

Innerhalb dieses Zeitraumes beschäftigt sich Tolstoj sogar noch vorübergehend mit einem Studium des Alten Testaments. In wenigen Wochen erlernt er bei einem Moskauer Rabbiner die hebräische Sprache und befaßt sich dann besonders mit den ersten Kapiteln der Genesis und jenen Stellen des Alten Testaments, die im Neuen Testament zum Beweis der Messianität Jesu herangezogen werden[2].

Die Frucht der exegetischen Arbeit Tolstojs ist dann seine bereits genannte Schrift: „Vereinigung und Übersetzung der vier Evangelien“, in der er sich verhältnismäßig eng an die Auslegung von Reuß anschließt und oft seitenlange Zitate aus seinem Kommentarwerk bringt. Auch den Luthertext hält Tolstoj in seiner Schrift mehrfach neben den Urtext des Neuen Testaments und die Vulgata; und das zeugt trotz aller jetzt zutage tretenden Ablehnung *Luthers* als eines neuen Kirchengründers von einer großen Achtung gegenüber Luthers Bibelübersetzung.

Die Erkenntnisse, die Tolstoj im Verlauf seiner Arbeit gewinnt, sind die, daß sich die gesamte christliche Tradition in den vier Evangelien befindet, alle anderen neutestamentlichen Schriften nur als Kommentar verstanden werden können und oft nichts mit dem Sinn der Lehre Jesu gemein haben oder ihm sogar widersprechen. Auch das Alte Testament ist nur geeignet, diesen Sinn zu verdunkeln. Nach dem kritischen Teil kommt Tolstoj dann zu einer positiven Darstellung der Lehre Jesu, die er in Form einer Evangelienharmonie gibt.

Gerade dieses Werk Tolstojs: „Vereinigung und Übersetzung der vier Evangelien“ bzw. seine gekürzte Ausgabe, die unter dem Titel: „Kurze Darlegung des Evangeliums“[3] erschien, hat großen Widerspruch bei vielen Theologen der orthodoxen und protestantischen Kirche hervorgerufen. Tolstoj geht aber in ihm nur den Weg, den viele liberale Theologen vor und nach ihm beschritten haben, und seine dort ausgesprochene Lehre steht deutlich in der Tradition der Aufklärungstheologie.

Aber Tolstoj bleibt bei den Erkenntnissen, die er in seiner „Evangelienharmonie“ ausspricht, nicht stehen. In einem immer weitergehenden Ringen mit dem Neuen Testament sucht er den letzten

---

[1] Soedinenie i perevod četyrech Evangelii. Ausg. v. M. K. Elpidine, Genf 1892.

[2] P. I. Birjukov, L. N. Tolstoj – Biografija. Berlin 1921, hrsg. v. I. P. Ladyžnikov, Bd. 2 S. 461–65.

[3] Kratkoe izloženie Evangelija. In: Sočinenija grafa L. N. Tolstogo. Ausg. v. I. N. Kušnerev, Moskau 1911, Bd. 13 S. 395 ff.

Kern der Lehre Jesu zu enträtseln. Er enthüllt sich ihm schließlich, wie er 1884 in seinem Werk: „Worin besteht mein Glaube?“ [1] berichtet, in der Bergpredigt mit ihren großen Antinomien, in der Gegenüberstellung, die Jesus zwischen den alten und den neuen Geboten macht: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: . . . Ich aber sage euch: . . .“ Hier vermeint Tolstoj die Stimme Jesu völlig rein und unentstellt zu hören, vor allem in den Forderungen der Gewaltlosigkeit und der Feindesliebe; und damit hat seine bibelkritische und exegetische Arbeit ihren Abschluß gefunden.

Tolstoj geht jetzt mit unbeirrbarer Konsequenz an den Aufbau seiner Lehre, die auf dem buchstäblichen Verständnis der Bergpredigt beruht und das Heil der Menschheit allein in der strikten Durchführung ihrer Forderungen erblickt.

Will man nun im Rückblick das Ergebnis der vorliegenden Abhandlung noch einmal zusammenfassen, so darf man feststellen, daß Tolstoj die wesentlichen Momente seiner Lehre nicht einer zufälligen Erkenntnis oder einer epigonenhaften unkritischen Übernahme fremder Lehrpunkte verdankt, sondern in erster Linie einer zunächst lockeren Begegnung mit der protestantischen Bibelwissenschaft, die sich in den Jahren seiner religiösen Krise immer mehr verdichtet – und schließlich seiner eigenen kritischen Arbeit am Urtext der Heiligen Schrift, die er unter Ausnutzung aller verfügbaren Arbeitsmittel und mit den Methoden der zeitgenössischen protestantischen Bibelwissenschaft betreibt.

Amt und Gemeinde im Gottesdienst [2]

Von Manfred Mezger

I. Opus Dei

Wenn wir vom Amt und von der Gemeinde im Gottesdienst reden, so *fragen* wir offenbar nach einer Begegnung, und diese Begegnung mag zunächst räumlich und zeitlich verstanden werden: Im Gottesdienst sind beide anzutreffen, das Amt und die Gemeinde. So wäre also der Gottesdienst das, was beide zusammenführt, was ihnen die Stunde und den Ort der Begegnung gewährt und ihre Erscheinung,

[1] V čem moja vera? Ebda Bd. 13 S. 517 ff.

[2] Vortrag vor der Ev.-theol. Fakultät der Universität Marburg, Dezember 1956 (überarbeitet).

wenigstens ihre gottesdienstliche, möglich macht? Gewiß. In solcher Erscheinung des Amtes und der Gemeinde im Gottesdienst mag dann aber nicht bloß das Auftreten zweier Partner erfolgen, die im „kultischen Spiel" feste Rollen hätten; es mag sich vielmehr um eine freie Begegnung handeln, bei welcher sich bekanntlich erst herausstellt, was beide Partner – im Gegenüber und im Miteinander – eigentlich sind. Und darauf kommt es uns an. Wir fragen aber mit unserem Thema nicht nur in dieser Richtung, als gälte es, zwei Größen einfach unter eine dritte einzubegreifen, die als solche keiner Erörterung bedürfte. Der Gottesdienst kann von uns nicht zur undiskutierten Voraussetzung für die Begegnung von Amt und Gemeinde gemacht werden; er ist ja selbst das Ergebnis ihrer Begegnung. Und somit bedarf es der Rechenschaft darüber, was wir eigentlich Gottesdienst nennen, denn das Amt und die Gemeinde gewinnen einen sehr verschiedenen Inhalt, je nachdem, was der Gottesdienst bei uns heißt und ist[1]. Und darauf kommt es uns ebenfalls an. Bei alledem sind wir zuvörderst interessiert an unserem Amt, an unserer Gemeinde, an unserem Gottesdienst. Und zwar so, daß sie uns der Frage wert und würdig sind: „Was ist das?" und „Wie geschieht das?" Diese Fragen sind einem jeden, der sein Amt hat und nicht bloß ein Metier, gegenwärtig, und zuzeiten mag es geschehen, daß sie an unvermuteter Stelle aufbrechen; dort nämlich, wo eines dieser drei angefochten, herausgefordert wird oder sonstwie in Bewegung kommt. Und es wird selten nur *eines* von ihnen in Bewegung kommen, denn Gottesdienst, Amt und Gemeinde haben *eine* Wurzel.

Welche? Den Dienst Gottes an uns. Das Wort „Gottesdienst" will, wenigstens nach evangelischem Verständnis, so verstanden sein: als Priorität und Souveränität Gottes. *Er* hat sich aufgemacht, uns zu suchen; nicht wir ihn. Und man wird jeweils mit diesem Ansatz beginnen und ihn durchhalten müssen, wenn es zum rechten Gottesdienst kommen soll, denn unser deutsches Wort Gottesdienst ist so gefüllt mit menschlicher Bemühung und Veranstaltung, daß man es zurückrufen muß zu seiner theologisch legitimen Bedeutung: Opus Dei – erga nos et pro nobis. An sich wäre das in der Gefolgschaft Luthers nichts Neues, zu wissen: Gottes Werk, zu uns her und für uns, ist alles Gottesdienstes Grund und Inhalt. Wer aber die Geschichte des Gottesdienstes kennt, der weiß, wieviel da verloren zu gehen pflegt auf dem Wege von der Grundlegung über das Lehrbuch zur Praxis. Und wenn es in den neueren Arbeiten über den Gottesdienst – bei

[1] Vgl. J. Beckmann, Die Aufgabe einer Theologie des Gottesdienstes, ThLZ 1954 Sp. 519 ff. und die dort genannte Literatur.

Barth[1], Asmussen[2], P. Brunner[3], Vajta[4] – auch durchaus einhellige Meinung ist, den Gottesdienst primär und prinzipiell als Opus Dei zu verstehen, so weiß und sieht doch der, der damit zu tun hat, wie langsam sich das durchsetzt und daß es noch nicht bis zu denen gedrungen ist, die für den Gottesdienst der Gemeinde verantwortlich sind. Ja selbst das Verständnis des Gottesdienstes als Opus Dei bedarf der beständigen Erläuterung, dahingehend, daß Gottes Dienst an uns und für uns nicht kurzerhand wieder zum Gegenstand gemacht werde, den man ihm aus der Hand nimmt, um ihn in eigene Verwaltung zu nehmen. Es ist die kultische Vorbelastung und die liturgische Version, die uns zur Versuchung wird, den Gottesdienst als menschliche Bemühung für Gott und auf Gott hin anzusehen: uns also als die Handelnden, ihn als den Empfangenden, der sich „von Menschenhänden Dienst erweisen ließe, als ob er noch etwas bedürfte, da er doch selbst allen Leben und Atem und alles *gibt*" (Apg 17, 25). Es ist auch im Gebrauch des Begriffes: „der Gottesdienst als Opus Dei" darauf zu halten, daß Gottes Freiheit zum Handeln in lebendiger Bewegung offen bleibe; daß ihr nicht der Zwang und die Schranke tradierter Form zugemutet werde, daß mindestens nicht die Domestizierung und Regulierung der Offenbarung jeweils das erste Interesse werde, das sich in der Frage des Gottesdienstes zu Wort meldet. Es wird schon dafür gesorgt sein, daß der Geist sich seinen Körper baut und das Wort seine Gestalt finde. Das Mißverständnis des Gottesdienstes als eines menschlichen Beginnens rührt her von der Betrachtung des Opus Dei als einer Sache, die traktabel und praktikabel gemacht werden kann. Gott ist in seinem Dienst für uns keine Sache, er ist Person. Seiner sind *wir* bedürftig, und „Gott nötig haben ist des Menschen höchste Vollkommenheit" (Kierkegaard).

Die Übergänge vom „Dienst Gottes für uns" zu „unserem Dienst für Gott" sind allemal zu schnell. Sie verraten die römische Herkunft und das verdächtige Bestreben, in dieser Sache nicht zu kurz, nicht zu spät zu kommen oder am Werk des Heils zu wenig beteiligt zu werden. Darum muß man hier das Odium der scheinbaren Einseitigkeit auf sich nehmen und es so fassen: „*Eins* ist vonnöten, nämlich daß Maria zu Christus Füßen sitze und höre sein Wort täglich."[5] Wir sagen: Das Odium scheinbarer Einseitigkeit – so wie es in dem immer

[1] Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon 1938.
[2] Die Lehre vom Gottesdienst, München 1937.
[3] Zur Lehre vom Gottesdienst, Leiturgia I, Kassel 1954, S. 83 ff.
[4] Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Göttingen 1952.
[5] WA 12; 37.

neu aufflackernden und doch wohl etwas wunderlichen Streit zwischen Liturgismus und Non-Liturgismus gerne ausgeteilt wird. Denn was heißt hier einseitig? Ist der Ursprung der Offenbarung zweiseitig? Und ist das Verständnis des Gottesdienstes als Opus Dei – Purismus? Wird im Dienst Gottes an uns und für uns, wenn er sein Volk besucht und erlöst, nicht Fülle sein, überströmende Gnade und heilende Wahrheit? Und da dies alles um des Menschen willen geschieht, wo wäre denn Grund zu der Furcht, der Mensch könnte hiebei ausgeschaltet werden? „*Viel* ist zu tun, wo schon so viel getan!" Das vorlaufende Mißtrauen in die alleinwirksame Erbarmung Gottes wird bezahlt mit einer nachlaufenden Geschäftigkeit, die es auf keine Weise wird selber hereinholen können, was sie zu Anfang an hörender Geduld des Glaubens versäumt hat. Der unausgesprochene Leitsatz evangelischer Lehre vom Gottesdienst heißt: „Es ist alles da." Gott ist weder geizig noch vergeßlich, und seiner Gaben sind es allemal mehr als der Hände, die danach greifen. Eben in diesem Leitsatz steckt der theologische Ausgangspunkt des Gottesdienstes. Wo Theologie des Gottesdienstes rechtschaffen getrieben wird, „da wird das Leben lebendiger, die Geschichte geschichtlicher, die Person persönlicher"[1]. Und nichts kann *den,* der sich den Dienst Gottes gefallen läßt, irremachen in der Gewißheit: „Mir wird nichts mangeln." Allen Versuchen der Formel vom Gottesdienst geht dieses voraus, daß Gott dem Menschen das Wort gönnt; das heißt Botschaft. Daß Gott den Menschen rettet; das heißt Taufe. Daß Gott den Menschen satt macht; das heißt Brot und Wein. In alledem will er nicht allein bleiben, sondern er will – als wäre er dessen nun doch bedürftig – die Seinigen bei sich und um sich haben. Das ist die Gemeinde. Und damit das beständig geschehe, neu gesagt, neu getan, neu ausgeteilt werde, ist das Amt da, Gottes Dienst in der Welt. Denn die Gnade ist kein Gnadenschatz, sondern heute neues und für morgen verheißenes Brot des Himmels, Weisung aus dem Wort, Wolken- und Feuersäule für das wandernde Gottesvolk. Es ist – aus dem Lager Stählins[2] und Ritters[3] – kritisch angemerkt worden, daß die Kirche und ihr Gottesdienst wesentlich in der Kontinuität, im Bleibenden, die Zeiten Überdauernden gesehen werden müsse und nicht so aktualistisch, nicht so punktuell, nicht so sehr in der Kategorie des Ereignisses, des „je und je"; denn Gestalt sei wachstümlich, Ordnung organisch und die

[1] E. Fuchs, Begegnung mit dem Wort, Bad Cannstatt 1955, S. 9.
[2] Um was geht es bei der liturgischen Erneuerung? Kassel 1950.
[3] Gottesdienst und Predigt, Schwerin 1930. Sakrament und Gottesdienst, Schwerin 1930.

Offenbarung zeitumschlossen. Gewiß. Der Gottesdienst wird die Inkarnation nicht leugnen, sondern bekennen wollen; es geht keineswegs um die Angst vor dem Konkreten, um die Verwerfung der Gestalt. Es geht nur um die Freiheit Gottes, der Herr zu sein und zu bleiben; es geht um den Respekt, daß wir ihm nicht ins Wort fallen; und es geht allerdings und grundsätzlich um die Warnung vor dem Gottesbild[1]. Alles hat seine Zeit und Stunde, auch seinen Part und seine Stimme im Lobgesang der Schöpfung, und die Radikalität Luthers in der Predigt des ersten Gebots hat keine Kunst zu Boden geschlagen, auch keiner dankbaren Tat des Menschen das Recht abgesprochen: sie hat aber die Reihenfolge von Gottestat und menschlicher Antwort wiederhergestellt in ihrer unumkehrbaren Richtung. Es ist, zumal im Großen Katechismus, bezeichnend, mit welcher Konsequenz die Dinge vom ersten und zweiten aufs dritte Gebot hingeführt sind; dergestalt, daß die Autorität Gottes und seines Namens erkennbar wird in der Heiligkeit *seines* Dienstes für uns. Es liegt nicht am Sabbat; es liegt nicht am Feiern; es liegt am „heiligen"[2]. Was ist das aber anderes als daß man komme, wenn er ruft, und höre, wenn er mit uns zu reden hat? Man darf, in der Frage des Gottesdienstes und der Gemeinde, in den mancherlei Problemen der sog. „Erziehung zum Gottesdienst", den Menschen nicht *so* in Pflicht nehmen, als handle es sich um eine in erster Linie von ihm zu verrichtende Tätigkeit des Kirchgangs als Opfer oder Gefälligkeit gegenüber der Gottheit; dieses Moralische verdirbt alles und schafft nichts. Wir müssen vielmehr im Beispiel des Evangeliums bleiben, im Gleichnis der Einladung zum Wort und Mahl, mit welchen beiden Gott *uns* besucht und doch wohl erwarten darf, daß wir für ihn da sind, um zu hören, zu empfangen und zu danken. Acedia heißt die Todsünde, das ist „Trägheit oder Überdruß, eine feindselige, schädliche Plage, damit der Teufel vieler Herzen bezaubert und betrügt, auf daß er uns übereile und das Wort Gottes wieder heimlich entziehe"[3]. Aus *ihr* erst folgt, freilich mit fataler Notwendigkeit, die Trägheit zu allem guten Werk und Dienst.

Wir haben damit aber vorausgegriffen auf den Zusammenhang von Gottesdienst und Gemeinde und gehen zurück zu *der* Stelle, die präziser zu bezeichnen ist, der Priorität und Souveränität Gottes in seiner Rede, in seinem *Wort,* als der Gestalt seines Dienstes und der

[1] Vgl. G. Harbsmeier, Das Problem des Kultischen im evang. Gottesdienst (Festschrift R. Bultmann), Stuttgart 1949, S. 105.
[2] WA 30, 1; 144 f.
[3] WA 30, 1; 146.

Weise seiner Erscheinung bei uns. Wer sehen und hören kann, wie die Sachen stehen im Kapitel der Predigt, der weiß, daß die Anfechtung viel weniger von außen herkommt – in Form der „geringen Nachfrage" – als vielmehr von innen her, aus der Mitte der Kirche, in Form der schleichenden Vertrauenskrise gegenüber dem Wort. Was ist die Nervosität und Ungeduld der Pfarrer, was ist das Sichumsehen nach neuen, „besseren Möglichkeiten" der Verkündigung, die bereitwillige Aufnahme vorgekauter Kost aus dem Topf der landeskirchlichen Normaltheologie, die Geschäftigkeit des propagandistischen Betriebes und der überparochialen Funktionen – wenn nicht eine böse Unsicherheit gegenüber der eigenen Sache, ein Mißtrauen gegen das Wort Gottes? Wer muß denn wem hier zu Hilfe kommen? Wir – ihm? Wer hat denn da versagt? Wer hat da nichts zu sagen? Gottes Wort? Wir können gegenüber allen Versuchen, hier auch nur im geringsten unsicher zu werden, uns nicht genug festigen. Jede Rede vom Gottesdienst hat heute, in dieser großen Anfechtung, die Pflicht, das ungebrochene Vertrauen in das Wort aufzurichten, zugleich auch das Schiff der Kirche absolut wasserdicht zu machen gegen alles, was da ansonsten durchsickern und eindringen möchte. Eine Verkündigung, die noch nicht völlig an sich selber verzweifelt ist, wird immer wieder, wenn auch in sehr verschiedener Intensität, die Erfahrung machen, daß im Augenblick, da Gott sein Wort ausgehen läßt, der schlechthin unvergleichbare, der absolute Moment Ereignis wird, da Gottes Rede die unerhörteste Nachricht, *seine* Offenbarung die Enthüllung dessen ist, was kein Auge gesehen hat[1]. Es ist eine müßige Frage, ob Gottes Rede „heute noch" die Energie habe, dem Menschen zu dienen und ihn zu fassen. *Ist* sie da, so faßt sie ihn eben. Und der Maßstab für die Autorität und Potenz der Verkündigung wird nicht an unserer armen und schwachen Predigt gewonnen, sondern an der exousia des Wortes Gottes selbst. Es bedarf gar nichts als der ihm gebührenden Freiheit, damit der Funke überspringe und der Schall in die Lande ausgehe, – so fallen die Mauern gegen die Welt und wir sitzen wieder unter dem offenen Himmel der Barmherzigkeit Gottes. Eben hierin liegt der Ursprung alles Gottesdienstes als eines Werkes Gottes selbst. Sein Wort verwandelt die Welt: „die unbegreiflich hohen Werke / sind herrlich wie am ersten Tag". Er sagt uns das selbst zu; aber es gibt über alles dieses auch eine Erfahrung, die aus dem Glauben kommt. Warum sollten wir uns ihrer schämen? Eine freilich nicht psychologische oder ästhetische Erfahrung, son-

[1] Vgl. zu diesem Abschnitt: M. Mezger, Die Amtshandlungen der Kirche, München 1957, Bd. I Kap. 5.

dern eine theologische, daß *sein* Wort gesund macht, bindet und löst; und daß es Seligkeit ist, innezuwerden: „Es war da." Wir werden uns tunlichst von niemand übertreffen lassen im „Vertrauen in das Wort"; und wenn auch *unsere* Rede in einem unendlichen Abstand steht zum Wort Gottes, so werden wir dadurch doch keineswegs ermächtigt, negative Bilanz zu ziehen und mit der Karawane der Enttäuschten nach anderen Verheißungen Ausschau zu halten, „von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt / und rings umher liegt schöne, grüne Weide . . ." Ja gerade wenn *unsere* Rede, an *sich* betrachtet, in einem unendlichen Abstand steht zu *seinem* Wort, so steht sie zugleich und um so mehr unter der Verheißung und Erfüllung, daß Gottes Kraft zur Vollendung kommt in unserer Schwachheit, daß jeder Dienst Gottes an uns bewegt ist, erfüllt durch die spannungsvolle Erregung, wie sich das Ewige einschmilzt ins Zeitliche, wie der Herr der Kirche sein Zelt aufschlägt und „sich selbst verkündigt, als das Wort Gottes an uns"[1]. Für den, der das schwere, gefährliche, aber unvergleichlich lebensvolle Amt des Übersetzers hat, das Amt auf der Kanzel, und für den, der seine Hütte am Altar hat, ist es schlechterdings nicht diskutierbar, daß und wie die Verkündigung des Evangeliums im Wort an alles entscheidender Aktualität eingebüßt haben könnte. Solchen Zweifeln Raum zu geben, hieße doch behaupten, Gott habe seinen Dienst eingestellt und sich von uns zurückgezogen. Das heißt man geistlichen Konkurs anmelden. Gewiß gibt es da und dort und immer wieder eine sog. Predigtmüdigkeit der Gemeinde. Aber es ist erlaubt, sich darüber Gedanken zu machen, *welcher* Predigten die Gemeinde müde ist. „Die Predigten selber sind weithin müde und unkräftig geworden. Das ist aber kein Grund, aus der Predigt in die Liturgie . . . zu fliehen, sondern um neuen Zeugenmut und Predigtkraft zu ringen."[2] Im Zeitalter des technisierten, rasend multiplizierten und illustrierten Geredes fällt nicht, sondern steigt der Wert *des* Wortes, das Geist und Leben ist.

Nun ist aber nicht nur zu fragen: Was ist Gottes Dienst an uns und wie geschieht er?, sondern: Warum tut er das? Wenn es, wie wir sahen, nicht richtig sein kann, den Gottesdienst als unser gutes Werk für Gott zu empfehlen, kann es dann richtig, kann es überzeugend sein, ihn umgekehrt *nur* als Gottes gutes Werk für uns zu beschreiben? Warum tut er denn solches für uns? Weil er Lust hat, sich mitzuteilen? Weil er nicht für sich bleiben will? Das wäre schon viel; aber es ist nicht das Bewegende. Er tut es, weil wir Gottes angefochtene

[1] E. Fuchs, aaO S. 12.
[2] P. Althaus, Das Wesen des evang. Gottesdienstes, Gütersloh o. J., S. 22.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Menschen sind. Die Bedrängnis wächst mit dem Maß der Erkenntnis, die Angst mit der Macht. „Wer die Not kennt, aus der uns ein Mensch unmittelbar, von sich aus, anzublicken vermag, der kennt die Antwort auf diese Frage“[1]: Warum tut Gott solches? Es „jammert ihn in Ewigkeit mein Elend über Maßen“. Anfechtung heißt die Antwort auf die Frage, warum Gott zu uns kommt. Deshalb kann keine Gottesdienstformel der Lehrbücher befriedigen, weil sie - das *ist* nun einmal bei den Formeln so – das Phänomen begrifflich fassen wollen: was sollen sie mit der Anfechtung anfangen? Und so landet man immer irgendwie beim Gottesdienst als „darstellendes“, als „wirksames“ Handeln oder – auch nicht besser – als kultische Begehung. So gewinnt man das Wort nicht und verdirbt das Sakrament. Anfechtung aber ist die Kopula zwischen beiden. Es ist alles um Gottes Beistand, um den starken Trost des Evangeliums zu tun, und es ist nicht wahr, daß die Frage nach dem gnädigen Gott bloß eine „typische Mönchsfrage“ sei (Barth). Die Last schuldhafter Vergangenheit und die Frage nach der Gewißheit der Vergebung ist eine dauernd offene Stelle. Das weiß man, wenn man mit der Gemeinde lebt, und wer es nicht weiß, der sei vorsichtig mit seinen liturgischen Thesen. Feierlichkeit hin oder her; das Abendmahl als Vorwegnahme der himmlischen Liturgie[2], immerhin; aber die Stiftungsworte lauten anders. Und es kann nicht Zufall sein, daß inmitten der Gemeinde, aus Gründen der Anfechtung, der täglichen vielen Sünden, das Sakrament unter *diesem* Wort und Zeichen begehrt und empfangen wird: „Für euch gegeben und vergossen – zur Vergebung der Sünden.“ So dient der Herr *uns,* im Zusammenklang von Gnadenwort und Trostgestalt. Den Streit aber gegen das „gefährliche“ oder – wie einmal gesagt worden ist – „gefräßige“ pro me, das immer alles und zuerst für sich haben will, können wir denen überlassen, die gesund und stark sind. Es wird in der Kirche nicht gepredigt, damit gepredigt wird, sondern damit Jesus bei uns sei. Und es wird nicht das Mahl gehalten, damit gefeiert wird, sondern damit es ausgeteilt und empfangen wird. Das ist ein Unterschied, und wer es anders sagt, wird mit Luther einige Schwierigkeiten haben.

Das Wort hat hiebei das Sakrament nicht unter sich, aber auch nicht über sich, sondern neben sich. Es muß ja jeweils *gesagt* werden, was im Sakrament geschieht. Und wenn eines des anderen Verdeutlichung ist, so ist da Parität und keine Klimax[3]. Es ist *eine* Gabe, die

[1] E. Fuchs, aaO S. 21.
[2] P. Brunner, Leiturgia I S. 245 ff.
[3] Vgl. dazu E. Bizer, Lutherische Abendmahlslehre? Ev. Theol. 1956, S. 1 ff.

sie *beide* geben; aber jedes gibt sie anders. Und da Gottes angefochtener Mensch mit Seele *und* Leib, mit Herz *und* Mund die Barmherzigkeit Gottes erfahren soll, so begegnet Gott ihm *hier* und dient ihm *so,* „denn wir armen Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen ja zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten"[1]. Wobei angesichts beider Dienste Gottes für uns, angesichts des Wortes *und* des Sakraments, gleichermaßen zu bedenken ist, daß sie an sich und ohne den Glauben nichts wirken, ja auch nichts sein können als Vokabeln und Stoffe[2]. Erst wenn klar ist, daß das Sakrament *zeugt* von dem, der es eingesetzt hat, daß es also – genau wie das Wort – Glauben fordert in unmißverständlicher Aufforderung, hat es Vollgewicht: als Zeichen der Gottestat, als Brief und Siegel des Wortes, als Zuflucht der Angefochtenen. Wir lassen uns nicht darauf ein, eines gegen das andere auszuspielen oder im theologischen Gespräch der Generationen immer eines zugunsten des anderen abzuwerten. Viel eher scheint uns wichtig zu sagen, daß in diesem beiden Gott uns *so* anredet, daß wir hören können; uns *so* beschenkt, daß wir satt werden, und uns *so* vergibt, daß wir frei werden: frei vom Vergangenen, frei für seine, für unsere Zukunft. Hier ist nirgends Selbstzweck; eines vollendet sich im anderen: „Sind wir beim Abendmahl, so kriechen wir damit wieder in die Taufe; erinnern wir uns der Taufe, so eilen wir zum Wort der Gnade; hören wir das Wort der Gnade, so bekommen wir Lust zum Tisch des Herrn."[3] Hier ist aber auch nirgends Selbstzweck in dem Sinne, daß Gottes Dienst für sich selbst bliebe oder *bei* sich selbst bleiben wollte. Er will aus der Kirche heraus-, in unsere Häuser mit-, in die Welt hineingehen. Er ist im doppelten Sinne öffentlich; derart, daß die Türen offen *sind:* Jeder ist geladen; jeder darf prüfen, hören, annehmen oder weggehen. Und derart, daß die Türen offen *bleiben;* wir wünschen keinen abgezirkelten Kultbereich; keine eigene sakrale Provinz; da wird nicht geheimnist und nicht gepriestert. Gottes Dienst ist – bei aller Verborgenheit der Offenbarung – eine zutiefst natürliche Sache. Und es wird Zeit, daß von der Liturgie die liturgische Spezialdraperie abfalle und auf der ganzen Linie wieder das aus ihr werde, was sie nach Wort und Wesen ist: ein Dienst fürs Volk. Gemeint ist das Nüchterne und Heilsame, daß wir uns der Welt nicht schämen, nicht vor ihr Angst haben, sondern in fröhlicher Solidarität und Mitmenschlichkeit unter Beweis stellen, daß Gott ihr und uns die Treue hält. Wohl

[1] WA 6; 359.
[2] Vgl. WA 6; 532 f. (De captivitate).
[3] P. Schempp, Unterwegs, 3. Jg., S. 265.

empfangen wir den Dienst Gottes je an einem besonderen Ort; man muß sich ja schließlich irgendwo sammeln und versammeln können; aber das ist weit mehr Vereinbarung und Herkommen, als man es wahrhaben will. Der Sinn ist gar nicht die Besonderung, sondern die Sendung, und in alledem „trachtet nach dem Aufbau der Gemeinde, damit auch etwas dabei herauskommt" (1. Kor 14, 12). Wir haben nun einmal die starke Neigung, im verborgenen Zusammenhang von Kultfrömmigkeit und Werkgerechtigkeit, unser spirituales Gärtlein zu pflanzen und so die Welt – wenn nicht davon weg-, so doch am liebsten draußenzuhalten. Dabei sind wir *sie selbst*. Wir reden keiner Dürftigkeit das Wort, keiner Ärmlichkeit des Hauses oder Dienstes Gottes (das wird sich noch zeigen); es gilt nur, vor den eigengesetzlichen Formen sich zu hüten und – mit Flacius zu reden – solche Gebräuche zu wählen, „die durch ihre Trefflichkeit die Predigt des Wortes unterstützen, und nicht solche, die man ohne Unterlaß durch das Wort Gottes zügeln muß"[1]. Das Evangelium hat ein beständiges kultkritisches Moment; und gegen *seine* Herrlichkeit sind auch die herrlichsten Formen und Symbole „alte Schläuche". *Das* verstehen, heißt: eine kühne Profanität gewinnen, klar denken, menschlich reden, sachlich handeln. Man darf nicht immer nur den Glauben predigen; man muß ihn auch einigermaßen ermöglichen. Und wie soll er ermöglicht werden, als indem wir *beim* Menschen bleiben, nicht indem wir ihn herumführen im Museum der solennen Antiquitäten. Gemeinden sind nicht für die Liturgien da; Liturgien sind für die Gemeinden da.

Immerhin aber sind sie *da*. Ob sie so heißen oder ob sie einfachere Namen tragen (Luther ist bekanntlich ganz *ohne* das Wort „Liturgie" ausgekommen in seinen Schriften zum Gottesdienst!) – etwa „Ordnung" oder „Weise des Gottesdienstes" –, ist Nebensache. In ihnen vollzieht sich die Antwort des Menschen auf den Dienst Gottes. Es geht jetzt nicht sozusagen um eine Peripetie, einen Umschwung von *der* Art, daß man alles vergißt, was man zuvor vom Dienst Gottes gesagt hat, und alles dem Menschen zuschanzt, um dann endlich auch bei *seinem* Dienst stehenzubleiben. Es geht vielmehr um die natürliche Fortsetzung des Werkes Gottes. Er will es nicht allein tun; er will uns dabei haben; ja, er will es ganz wesentlich durch *uns* tun. Man darf jedoch von vornherein sagen, daß – wenigstens im evangelischen Verständnis des Gottesdienstes – die *Ordnung* um der *Liebe* willen (also nicht als liturgisches Zwangsgesetz) gegeben ist; sie soll

[1] Vgl. L. Fendt, Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, München 1923, S. 324 f.

den Schwachen dienen; um ihretwillen sind Linien gezogen und Wegmarken gesteckt, die nützlich und gut zu beachten sind. Wohl bedarf er dieser Ordnung des Gottesdienstes nicht „als ein Christ", denn da *„hat"* er's ja alles schon; aber als ein Sünder bedarf er dessen[1]. Und da diese beiden bis zum Jüngsten Tag unscheidbar beieinander sind, so wird's gut sein, mit dieser Ordnung – in Freiheit – des Nächsten Diener zu sein. Zum anderen: Es geht – wenigstens im evangelischen Verständnis des Gottesdienstes – nicht um ein Gegengeschenk an Gott; es geht um das Lob in Dankbarkeit. Aus diesem Grund hat Luther häufig in seinen Aussagen über den Gottesdienst den *Glauben* als den rechten Gottesdienst der Gemeinde bezeichnet; denn an nichts hat Gott größere Freude als an der dankbaren Hinnahme seines Dienstes für uns[2]. Gerade so, indem wir als beglückte und beschämte Kinder uns seiner großen Gnade freuen und nur *sie* rühmen, gerade so sind wir vor ihm *recht*. Und gerade dieses Einfache ist das Seltene. Es steigt freilich in uns gerne der Verdacht auf: „Was ist das schon Besonderes? Glauben und danken kann jeder. Wenn es weiter nichts ist!" Ja, das kann nicht jeder. Es tut's unter vielen kaum einer. Hinnehmen wie einen Raub und weglaufen, das kann jeder; aber dankbar zu ihm zurückkehren, das geschieht selten. Luther legt die Geschichte von der Heilung der zehn Aussätzigen – von denen nur *einer* zurückkehrt zu seinem Wohltäter – zentral auf den Gottesdienst hin aus (Luk 17, 11 ff.): „Das ist der rechte Gottesdienst: wiederkommen, mit großer Stimm hoch loben. Das ist das größte Werk im Himmel und auf Erden, dazu das einzige, das wir Gott erzeigen mögen, denn der anderen bedarf er keines, ist ihrer auch nicht fähig, allein geliebt und gelobt mag er von uns werden. ... Das Wiederkommen ist: die empfangene Gnade und Güter wieder heim zu Gott tragen, sie nicht behalten, ... sich derselbigen nicht erheben vor anderen, sich ihrer nicht (selbst) rühmen und nicht Ehre davon haben wollen, nicht etwas Besseres sein wollen denn die anderen, sich selber nicht ... gefallen noch Lust drin haben, sondern alle solche Lust, Gefallen, Ruhm und Ehre allein in *dem* haben, der sie gegeben hat, und willig, gleich, gelassen stehen, so er sie wieder von ihm nehmen wollte, und nichts weniger als dann auch lieben und loben. O wie wenig sind derer, die also wiederkommen; freilich kaum einer unter zehn."[3] Dieses Gotteslob des Glaubens darf schön sein, wohlgestimmt und im Wiederbringen der Gaben Gottes – nun, zwar nicht gerade ein Offerto-

[1] WA 19; 73.
[2] WA 8; 172 10, 1, 1; 675 50; 626.
[3] WA 8; 378 f.

rium, aber ein Opfer und Gottesdienst des Glaubens, im Lied, im Gebet, mit Harfen, Pauken, Orgeln, Glocken und allem, „was klingen kunde“[1]. Ein Psalm der Schöpfung, ein Jubel der Erlösung, eine Übung in der Heiligung, und in dem allem doch immer nur ein „Seufzen in uns selbst und Warten auf die Erlösung unsres Leibes“ (Rm 8, 23). Die Strenge des Ursprunges evangelischen Gottesdienstes allein im Wort, allein im Glauben, allein aus der Gnade bedeutet nichts weniger als eine Dürftigkeit seiner Erscheinung, und es ist keine Rede davon, daß wir – bei aller kritischen Distanz zur Formseligkeit – etwa den Glanz und Schmuck des Schönen dem römischen Hochamt abgegeben hätten. Wir treiben's nicht ganz so opulent; wer uns aber in diesem Punkte zu den Asketen werfen wollte, dem würden wir in aller Freundlichkeit bedeuten, daß wir um Luther, Bach und Dürer gerne einen Thomas v. Aquino drangeben und noch 144 Heilige dazu. Wie es überhaupt, vom Innersten zum Äußerlichen, vom ersten Wort der Verkündigung bis zum letzten Ton des Liedes, um die *eine* in Jesus Christus verbürgte *Freiheit* geht, die nicht ängstlich ist und in usu et praxi das Rechte tut und findet. Evangelischer Gottesdienst stellt auch nicht etwa ein protestantisches Zeremonialgesetz gegen ein römisches. Wozu der „Aufwand“? Es ist Gottes Wille und des Apostels Rat, daß alles „anständig und der Reihe nach“ (1. Kor 14, 40) gehe. Das andere aber soll alles frei sein und niemand ein Joch aufgelegt, sofern nur die Schrift Herrin bleibt, das Evangelium „rein verkündigt wird und die Sakramente richtig verwaltet werden“[2].

II. Ministerium Verbi

Wer aber verwaltet? Und wer verkündigt? Der, der den Auftrag hat. Und wer gibt ihm den Auftrag? Die Gemeinde. Den *Auftrag* gibt sie ihm: „Du sollst bei *uns* das Amt verwalten.“ Sie hat dieses Amt nicht gestiftet. In CA V faßt die deutsche Übersetzung das lateinische „ministerium institutum est“ aktiv und gibt ihm ein Subjekt: „Solchen Glauben zu erlangen hat *Gott* das Predigtamt gestiftet“ (bzw. „eingesetzt“). Hiebei ist richtig verstanden, woher das Amt sein Recht und seine Vollmacht hat; denn das *mandatum* ministerii ist Sache Gottes, die *vocatio* ist Sache der Gemeinde. Damit nehmen wir der Gemeinde durchaus nicht das Amt aus den Händen. Sie verleiht es ja – mag im einzelnen die Amtseinsetzung unterschiedlich vor sich

[1] WA 19; 73.
[2] CA VII.

gehen – dem, den sie als ihren Hirten beauftragt und also anerkennt. Somit kommt keiner ins Amt ohne sie; wenigstens bei uns nicht. Wir können hier das Amt nicht etwa im Zusammenhang einer ausgeführten und bekanntlich ziemlich heiklen und differenzierten *Lehre* vom Amt betrachten; wir sehen es im Zusammenhang mit dem Gottesdienst und der Gemeinde. Wir können andererseits die gesamte Problematik auch nicht einfach auf der Seite lassen. Deshalb sei zweierlei bemerkt: *Einmal* daß die Bestimmung des Amtes z. B. in der CA nicht nach seinem etwaigen Charakter, sondern nach seinem *Dienst* erfolgt; das will sagen: sein Charakter ist der Dienst. Er heißt: docere, porrigere (scil. sacramenta); oder auch docere et administrare. Luthers Amtsbegriff will *weg* vom Formalen, *hin* zum ministerium, zur Tätigkeit. Seinen Sinn hat das Amt nicht in seiner Idee, sondern in seiner Verrichtung: Sagen, lehren, darreichen, weiden, mahnen, strafen, trösten, binden, lösen. Nicht das Kultische regiert, sondern das Pastorale; nicht das Zeremonielle, sondern das Poimenische. Stets und nur für andere, nicht für sich. Christus pro nobis heißt im Amt: promissio pro vobis. Deshalb gibt es zwar einen katholischen, aber keinen evangelischen Gottesdienst ohne Gemeinde. Zum *zweiten:* daß die Bestimmung des Amtes zwar einseitig von der Gemeinde her (soziologisch) gegeben werden kann oder auch einseitig von der Leitung her (institutionell); daß man aber auf beiden Seiten wissen muß, was man tut. Denn jede dieser Bestimmungen bedarf wesensmäßig des Gegen-Satzes. Droht die Auffassung des Amtes hierarchisch zu werden, so muß sich das allgemeine Priestertum zu Wort melden (denn die Gnadenmittel sind nicht einem einzelnen, sondern *allen* gegeben[1]); droht die Auffassung des Amtes rein soziologisch zu werden, so muß vor der Gefahr der Willkür und Verwilderung gewarnt werden. In jedem Falle bedarf es einer aufmerksamen Beobachtung des Gesprächspartners, mit welchem man es zu tun hat. Die Geschichte einer jeden Landeskirche spielt hier stark herein, ihre Denomination und ihre Erfahrungen (z. B. in der Frage der Stellenbesetzungspraxis). Eine befriedigende Definition des Verhältnisses Amt und Gemeinde ist schwer zu finden, und auch die ausgewogene Formel: „Beide, Amt und Gemeinde, sind vom *Wort* her, das beide, gleichsam jeden durch den anderen schafft[2]" ist mehr Versuch als Lösung. Die Beurteilung des Amtes darf sich „nicht einseitig auf *die* Zeugnisse stützen, die die Entwicklung der Kirche zur Amtskirche

[1] De pot. pap. § 24.
[2] E. Wolf, Peregrinatio, München 1954, S. 274.

abzeichnen“[1]. Campenhausen hat sogar die These gewagt: „Die Lehre vom Amt ist für das urchristliche Denken nicht zentral.“[2] Zentral aber ist das Regulativ, daß in allen neutestamentlichen Aussagen und in allen Formulierungen der reformatorischen Bekenntnisse der Mensch *nur* als Sachwalter eines Verliehenen ins Amt eingesetzt ist, nicht als Erbherr eines von Jesus Christus etwa Preisgegebenen, über das der Herr der Kirche keine Gewalt mehr hätte. Er selbst hat und behält die Amtsgewalt, nicht der Amtsträger. Er will Botschafter, aber keine Stellvertreter; Mitarbeiter, aber keine Statthalter; Diener, aber keine Herren. Dem entspricht, daß wir zum Amt berufen und *in* den Dienst eingesetzt, nicht aber zu einem besonderen Stand geweiht werden. Nach Luthers Wort schon deshalb nicht, weil die Taufe eine viel größere Bedeutung hat als die Ordination; und letztere hat ihren Sinn keinesfalls in irgendeiner Weihung, sondern allein darin, daß der Pfarrer rite, coram ecclesia, an diese Gemeinde, die Gemeinde an diesen Pfarrer gewiesen wird, beide also voll verantwortlich gemacht werden für den rechten Gottesdienst dieser Gemeinde. Es ist bezeichnend, daß die Definition des Amtes (in der CA und sonst) sich beschränkt auf den Dienst am Wort und Sakrament. Selbstredend ist diese Definition – im „Unterricht der Visitatoren“; in Luthers Predigten – erweitert auf den Dienst der Seelsorge; sie ist in der „Deutschen Messe“ in genialer Illustrierung erweitert auf den katechetischen Unterricht. Sie ist aber – und daran ist nicht zu rütteln – stets auf die gottesdienstliche *Mitte* ausgerichtet. D. h.: in der Predigt des Wortes, im Austeilen des Sakraments geschieht die eine, erste, grundlegende Haupt- und Erzfunktion des Amts. Das andere kommt nachher. Und es ist eine neuerliche und ungeheuerliche Denkweise, die sich breitzumachen beginnt mit der Meinung, der Pfarrer habe sich unzähligen Bedürfnissen und Forderungen wie ein geistlicher Laufjunge anzupassen, und die sich in der These ausspricht: „Dienst am Wort und Sakrament gehört wohl zum Pfarramt; ausrichten kann man damit aber nicht mehr gar viel; besonders dann, wenn die Leute spärlich oder gar nicht kommen. Laufen *sie* also nicht zur Kirche, muß die Kirche zu *ihnen* laufen, wenn das Amt seine Bedeutung nicht vollends einbüßen will.“ Man ist dann in der Folge nicht verlegen, mit der Gewandtheit der amts- und gemeindefremden Amateure seine importierten Manager-Praktiken an- und auszubieten, wie das alles mit neuem System viel leichter, schneller und erfolgssicherer zu

[1] E. Schweizer, Die neutestamentliche Gemeindeordnung, Ev. Theol. 1946/47, S. 345.

[2] Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, Tübingen 1953, S. 332.

organisieren sei. Wer sich auf solches Denken einläßt, ist mitsamt seiner Gemeinde verkauft an verheißungslose Experimente. Denn Gemeinde wird nur durch Gemeinde. Und das Amt wird nur gestärkt durch das Amt. Es gibt kein legitimes Helfen oder Hineinwirken in die Gemeinde von außen her, es sei denn durch das geistliche Besuchsamt oder durch das geistliche Opfer des Dienstes und der Liebe. Das Vertrauen in die gemeindebildende und gemeindeerhaltende Kraft des Gottesdienstes darf auch nicht vom Schatten eines Zweifels berührt werden. Natürlich sollen wir uns besinnen, was zu tun ist, wenn die Gemeinde im Gottesdienst spärlich zu sehen ist. Aber was da zu tun sein wird, hat seinen Ursprung eben im Gottesdienst selber und hat sein Ziel wiederum im Gottesdienst; in nichts sonst und nirgends anders. Was ansonsten gesammelt, erweckt, „angeregt", „wieder ins Gespräch gezogen" wird, ist – soweit reichen unsere Erfahrungen bereits! – Flugsand und Laufkundschaft. Darüber läßt sich ein Pfarrer so wenig täuschen wie eine gesunde Gemeinde. Es geht nicht um ein bloßes „Mehr" oder um bloße „Gewandtheit" im Erreichen und Erfassen der Menschen, sondern es geht darum, daß helfende und dienende Kräfte nur erweckt und gemehrt werden können aus der Gemeinde selbst. Die Quelle solchen neuen Lebens ist aber der Gottesdienst mit Wort und Sakrament, als die lebendige Mitte der Gemeinde[1].

Hier ist zur Klärung hinzuzufügen, daß wir in allen Dingen des Amtes und des Gottesdienstes grundsätzlich von der Einzelgemeinde her denken müssen, als der Kirche im Modell und in nuce. Niemand lasse sich hier einschüchtern durch den so leicht anzubringenden Vorwurf, das sei der enge Lokalhorizont. In der Einzelgemeinde wird gebaut, gepflegt, gebessert. So und nicht anders wird man Salz, Licht, Stadt auf dem Berge – und damit tatsächlich „ökumenisch". Und diese Intensivierung gilt wiederum im allerspeziellsten Sinne dem Amt und der Gemeinde im Gottesdienst; dem, was *da* geschieht, was *da* geschehen soll kraft göttlicher Verheißung und was wir in seiner großen, in seiner welterhaltenden Bedeutung nicht unterschätzen sollen. Was *da nicht* geschieht, was im Gottesdienst, sei es vom Pfarrer, sei es von der Gemeinde, versäumt oder verschlafen wird, ist durch keine anderweitige „Nacharbeit", durch keinen „Ersatzdienst" aufzuholen. Und ebenso: Was *da* getan wird an wachem, gespanntem Hören, an lauterem Gebet, an dankbarem Gotteslob und fröhlichem Opfer, das ist Zeichen der Herrschaft Gottes; es ist eine Sache von

[1] Vgl. zum Ganzen: M. Mezger, aaO Kap. 2.

„politischer" Tragweite. Wenn den Gemeinden in der Ostzone der Zaun eng und enger gesteckt wird, wenn ihnen der weite und freie Dienst in Unterricht und Gemeindearbeit beschnitten wird, so muß doch gleichzeitig gesagt werden: Eine größere Torheit kann der widerkirchliche Geist gar nicht ersinnen, als daß er uns „ganz ins Gotteshaus zurücktreibt". Sofern wir das nämlich in unserem und nicht in seinem Sinne nehmen, wird es allerlei Verwunderung geben, welcher Neugeburt, Konzentrierung und pneumatischen Dynamis die so aus der „Welt" in die „Kirche" verdrängte Gemeinde zugeführt wird, wenn man sie so behandeln will. Denn man drängt sie ja auf diese Weise konsequent zu den stärksten Quellen ihrer Kraft. Die großen Möglichkeiten, die besten Kräfte des Gottesdienstes sind nirgends und sind keineswegs erschöpft; sie sind weithin noch gar nicht begriffen. Entscheidend ist, daß von der theologischen Relevanz des Gottesdienstes her beim Pfarrer die *Liebe* zur Sache, bei der Gemeinde die *Freude* an der Sache erweckt wird. Das kann seitens des Pfarrers nur geschehen, wenn er verstehen lernt, wie sehr das Sachgemäße, die gute Form, dem Dienst Gottes bei uns Raum schaffen und Freiheit geben kann, wie sehr aber auch Nachlässigkeit und Dilettantismus schaden. Seitens der Gemeinde aber kann es geschehen, wenn man sie verstehen lehrt, daß sie nicht Laienvolk ist, sondern die mit eigenen, wichtigen Aufgaben betraute und mit einem gottesdienstlichen Amt von Gott ausgezeichnete Schar, der Leib des Hauptes.

Das Amt und die Gemeinde tun sich im Gottesdienst Handreichung zur Ausrichtung des Wortes und zum Lob Gottes. Sie helfen einander beide dazu, das zu *werden,* was sie kraft des Wortes immer schon *sind.* Da es aber nicht von vornherein alles schon so *ist,* so muß es immer erst sich enthüllen. Und so weiß keiner zum voraus – denn Gott hat seine Freiheit –, wie das *heute* gehen wird; ob es zum Lobe Gottes und zum Trost der Menschen gelingt oder nicht. Wer nur Betrachter ist, wird sagen: „Wo steckt die Freiheit, wo das Risiko? Das alles hat doch jahraus jahrein seine Regel wie ein abgesprochenes Programm!" Nichts weniger als das; es *wird* alles erst werden. Und zwar gerade dann und innerhalb dessen, daß von uns aus gesehen alles leidlich gut geordnet und hoffentlich gewissenhaft vorbereitet ist. Nehmen wir das Beispiel der Verkündigung (wir könnten dasselbe auch am Lied oder Gebet zeigen), um daran zu erinnern, wie „verschieden" da alles ausfallen kann. Man meinte vielleicht, einigermaßen sicher sein zu dürfen über den Duktus, die Mitteilung und die verstehende Gemeinschaft – um dann innezuwerden: Es „kam nicht an"; es zerfiel; es entzog sich uns und der Gemeinde auf eine unheim-

liche und quälende Art und Weise. Und dann wieder meinte man, alles sei von vornherein mißraten, so elend und fragmentarisch, und man habe nichts mitgebracht als die Trümmer von ein paar Textversen; und es fügt sich geheimnisvoll zusammen und gewinnt doch Profil und erweist sich, gerade in der Brüchigkeit unseres Beitrages, als das in Gott Herrliche und Heilsame. Das wäre *unser* Teil, auf seiten des Amtes. Es geht auf seiten der Gemeinde auch nicht anders. Denn wer weiß, wie die zum Gottesdienst Versammelten heute „*sind*"? Es kann geschehen, wir hören das Gemeindelied zum Gottesdienstbeginn – vielleicht hören wir's außerhalb des Raumes, noch in der Sakristei, und es legt sich uns lähmend auf die Seele, daß wir sagen: „Wenn sie *so* singen, muß ich die ganze Predigt ändern." Und es kann geschehen, daß Spiel und Gesang uns so kräftig anfassen und „mitnehmen", aufrichten und einstimmen, daß aus allem Vorbedachten etwas ganz anderes wird, weil der Wind des Geistes uns frische Fahrt gibt. – Desgleichen: Was heißt denn so generell „Gemeinde"? Wer darf so statisch reden und so vorbewußt verfahren? „*Die*" Gemeinde gibt es ohnedies nicht, sondern diese und jene. Wenn sie sich auch in vielen Dingen, im guten und bösen, erstaunlich ähnlich sind und bleiben in aller Welt – dennoch ist keine wie die andere. Was für eine unverfügbar-wechselnde Atmosphäre; was für Stufen, Grade, Übergänge von der heiligen inneren Nüchternheit einer zuchtvollen Spannung über die matte Neugier zur domestizierten Langeweile und zum bärenmäßigen Kirchenschlaf! Was für Möglichkeiten der Offenheit, der wortlos vermittelten Übereinstimmung, der heimlichen Solidarität, der gelösten oder verhaltenen Bereitschaft, der reservierten oder herausfordernden Kritik, der heiteren Sympathie (das gibt es nämlich auch; man darf sogar einmal lachen in der Kirche) oder der meditativen Einkehr in Leid, Buße und Reue. Das sind alles noch psychologische Kategorien und als solche gerade nur die Außenseite. Denn gemeint ist von innen her dieses: Der Gottesdienst ist (oder könnte sein) der Schauplatz aller Gotteswelt der ganzen Heiligen Schrift. Da wird der Mensch neugeboren, genährt, gehegt, gepflegt, geleitet, gerichtet und begnadigt, getötet und auferweckt, verwundet und geheilt, gestraft und geliebt, erschreckt und beglückt, verworfen und errettet. Da wird mit singulärer Freiheit alles gesellschaftliche, soziale, rassische, bildungsmäßige, religiöse „Mitbringsel" ignoriert, damit sich kein Fleisch vor Gott rühme; das gottlose nicht und das fromme auch nicht. Und doch wird da gepflanzt und begossen, eingefügt und aufgebaut, jeder in seinen Stand verwiesen und ihm die Lektion der Ordnung Gottes verlesen.

Da wird die Anonymität und Neutralität des großen Haufens, des gesichts-, geschichts- und namenlosen „Herrn Omnes" entschleiert und aufgehoben; da wird jeder bei seinem Namen gerufen und der einzelne behaftet bei *seiner* unvertauschbaren, nicht zu vertuschenden Existenz, Schuld und Verantwortung. Da kommt – und das ist der Rede wert – der Mensch durch Gott zur Kenntnis und Erkenntnis seiner selbst, indem *er* sich, der sich verfehlt hat, durchs Geheimnis der Sprache wiederfindet, in jenem Wort, das von Anfang her war. Wo ich mich aber in Gott finde, entdeckt und doch geborgen, da kann ich bleiben. „Der Vogel hat sein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest." Wir sind dann nicht bloß „Gottesdienst-Besucher"; „das Geheimnis des Evangeliums enthüllt sich hier als das Geheimnis eigentlichen Wohnens, d. h. des Lebens"[1].

Der Gottesdienst war einst der Mutterschoß der Sprache, die Werkstatt des Geistes und die Heimstatt der Kunst. Er kann es wieder werden. Es gilt nur – bei aller gebotenen Treue zum rechtschaffenen Erbe –, nicht stecken zu bleiben im Überlieferten, nicht festzufahren im Agendarischen und Offiziellen, sondern mitzuwirken an *dem* Kleid, das der Mensch *heute* braucht, um glauben, leben, beten, singen und arbeiten zu können. Es stimmt nicht, daß dem Menschen der Sinn hiefür gänzlich erstorben sei; daß er dafür nicht mehr zu interessieren sei. Man soll nicht immer generalisieren und alles vorauswissen. Wohl kommen nicht alle. Sind denn zu Jesus immer „alle" gekommen? Aber es kommen manche; und im Reiche Gottes soll man nicht zählen. Im übrigen: wieviele kommen, das hängt wesentlich davon ab, was der Gottesdienst erkennen läßt an Natürlichkeit des Glaubens und Freiheit der Rede. Und *der* Gottesdienst, der den Menschen zur Partnerschaft des Wortes aufruft, hat immer neue, erregende, ja „moderne" Möglichkeiten der Kommunikation. Denn er zelebriert nicht ein kultisches Ritual (wenigstens der unsrige nicht!); er hat seine dialogische Grundstruktur im Ereignis von Wort und Antwort, von Ruf und Entscheidung, von Angebot und Wahl.

III. Communio Fidei

Also sind Amt und Gemeinde im Gottesdienst nicht im Verhältnis von Führung und Geführten (wie sie es leider oft genug sind!), sondern im Verhältnis unterschiedener Parität. Der das Amt hat, ist der „Amtmann", denn es können nicht alle predigen und unter-

[1] E. Fuchs, aaO S. 9.

richten. Aber die ihn ins Amt berufen, die tragen es mit ihm und verantworten es mit ihm, ob sie's wollen oder nicht; ob es ihnen sympathisch ist oder nicht. Hieraus erwächst freilich die dauernde Versuchung, daß einer zum anderen hin die Grenze verwischt oder überschreitet. Es droht die Gefahr einer vom Pfarrer gegenüber der Gemeinde fälschlich *übernommenen* Verantwortung, die man aus den Worten kennt: „Da sie zur Partnerschaft im Gottesdienst nicht fähig sind, es wahrscheinlich auch nie werden, so will *ich* das lieber selber übernehmen und ihnen abnehmen." Das ist der Ursprung des Ein-Mann-Systems. Auf der anderen Seite droht die Gefahr der fälschlich *überlassenen* Verantwortung, die man aus den Worten kennt: „*Wir* können das nicht oder wenigstens nicht *recht;* also soll *er* es tun; er hat's studiert." Wer nachgibt, hat nicht nur den Schaden der Überlast, sondern auch noch den Ärger der Alleinhaftung. Denn auf nichts verzichten viele Gemeinden so gerne wie auf die Mitverantwortung im Gottesdienst, um dann dafür einen anderen, der ihnen diese Verantwortung törichterweise erspart oder abgenommen hat, um so schärfer zur Verantwortung zu ziehen. Deshalb geht die Aufgabe des Amtes bei der Gemeinde dahin, sie zu erinnern an ihr Amt: Das Amt des Gotteslobes, der Vermahnung, des Gebetes, der Wachsamkeit über Lehre und Leben, der Diakonie, der Mitunterweisung, der Mitseelsorge. Keiner hat es in der Hand, *welche* dieser Aufgaben plötzlich aktuell wird und ob sie nicht im direkten Verfahren jetzt ihn selber fordert! Immer fehlt es an irgendeiner Stelle; bald am Mesner, bald am Kantor, bald am Organisten, bald am Helfer in der Unterweisung, bald am Betreuer junger oder kranker oder armer Menschen. Das kann nicht dem Pfarrer und seinen allerengsten Mitarbeitern zugeschoben werden; es müssen ihrer mehrere sein, die zur Stelle sind und sich etwas Vernünftiges und Praktikables einfallen lassen. Es kann auch sein, daß die Gemeinde plötzlich in höchst verantwortlicher Weise das Amt selber wahrnehmen muß, dann, wenn man ihr den Pfarrer wegnimmt. Es brauchen dann nicht alle Räder still zu stehen, sondern die Gemeinde soll selber, ohne Pfarrer, Gottesdienst halten; das kann sie; mancherorts können's sogar die Schüler. Da wächst dann neu und ungeahnt die Einsicht in die Schwere, in die Lebensnotwendigkeit des Amtes der Kirche.

In alledem kann man nicht gut eine schematisch aufgeteilte Pflichtordnung dekretieren, denn das Gesicht der Gemeinden ist hinsichtlich ihrer Teilhabe und -nahme am Gottesdienst sehr verschieden. Im einen Fall ist anregende Lebendigkeit, im anderen Fall zähe Starrheit zu sehen, und nicht selten wird es der Fall sein, daß

man über die gegenseitige Inpflichtnahme ängstlich, ja mißtrauisch wacht, damit keiner etwas Neues zu tun bekomme, etwas Neues lernen müsse oder überhaupt sich im geringsten etwas ändere. Ein Beispiel hiefür ist das Gespräch von Mme. de Velde mit dem Pfarrer[1]: „Meine Tochter wollte mit Ihnen über die Liturgie sprechen. Anscheinend führen Sie da Neuerungen ein. Was soll das?" – „Gefällt Ihnen das nicht, was ich versuche?" – „Sicher ist es sehr schön, aber ich verstehe überhaupt nichts mehr davon. Warum fangen Sie an, die Texte . . . auszuwechseln?" – „Weil der Text unserer Liturgie dadurch, daß er jeden Sonntag vorgelesen wird, allmählich nur noch als Geräusch empfunden wird, das man hört, ohne es zu beachten. Wenn ich diese Texte von Zeit zu Zeit gegen andere auswechsele, so hoffe ich, daß die Leute der Liturgie mit mehr Aufmerksamkeit folgen." – „Und dafür suchen Sie sich merkwürdige Texte aus, von denen kein Mensch ein Wort versteht? Ist das wahr, daß Sie vom ‚Opfer, Gott zu einem süßen Geruch' sprechen?" – „Jawohl, Madame, das steht bei Paulus." – „Mag sein, daß das bei Paulus steht, aber Alice war Krankenschwester, und der Ausdruck ‚Opfer, Gott zu einem süßen Geruch' ruft Eindrücke in ihr wach, die nichts Heiliges an sich haben." – „Soll man Paulus verbessern?" – „Sie sollen sich an die Liturgie halten, Herr Pfarrer. Sie bringen Ihre ganze Gemeinde durcheinander." – Man weiß nicht, ob der Pfarrer recht hat; aber wahrscheinlich hat der Autor recht; das merkt man, wenn man ein neues Gesangbuch in Gebrauch zu nehmen hat. Es geht in solchem Zusammenhang gar nicht um „Altes" und „Neues", „Gewohntes" und „Ungewohntes"; es geht um etwas ganz anderes – nämlich um den Gottesdienst als ein System gegenseitiger Absicherung: Das Amt will sich sichern gegen die Gemeinde; die Gemeinde will sich sichern gegen das Amt. Überraschungen liebt man beiderseits nicht. Und endlich – alle *beide* sichern sich ab gegen das freie Werk Gottes. Wie oft, wie raffiniert und doch auch wieder wie sündhaft unbewußt wird der Dienst Gottes zuschanden gemacht durch den sog. „Gottesdienst" der Menschen! Wie schnell und gründlich wird da das Werk des Herrn der Kirche verdorben, „weil der Mensch des Unglaubens in seinem ‚Gottesdienst' *das leisten* will, was Gott ihm *schenkt*"[2]. Wie eifrig wird da geregelt, ins Gesetz gebannt, was doch in Bewegung, ja immer *im Fluß* bleiben soll. Aller Gottesdienst, sofern er genuin evangelisch verstanden wird, hebt nämlich nicht nur die Grenzen

[1] H. Hatzfeld, Feuer und Wind, München 1953, S. 85 (mit geringen Kürzungen zit.).
[2] V. Vajta, aaO S. 264.

zwischen Amt und Gemeinde immer wieder auf – er hebt auch *sich selbst* immer wieder auf; er ist *nicht* „Darstellung des Vollkommenen"; das kann er gar nicht sein wollen; er ist Stückwerk und ein Erkennen „durch einen Spiegel rätselhaft" (1. Kor 13, 12); er ahnt das Vollkommene nur und läßt es darum um so intensiver erbitten und erwarten; er nimmt es vor allem nicht vorweg, denn er weiß, daß er das nicht kann und nicht soll. Er muß das Element der Aufhebung, der eigenen Vorläufigkeit, beständig in sich haben, und zwar nicht so verborgen und implizite, daß man es überhaupt nicht mehr wahrnehmen kann, sondern erkennbar. *So* nur bleiben die Dinge in der richtigen Mitte zwischen dem Ernstnehmen verantwortlicher Gestalt und der Überlegenheit gegenüber aller Eigenmacht des Ritus; zwischen der Sensibilität in Fragen der angemessenen Form und der Zuversicht in die „Schmiegsamkeit" liturgischer Gestalt. Wohl darf der Gottesdienst innerhalb seiner selbst auf das Gestaltete, auf Geste, Bild und Symbol hinweisen; warum auch nicht? Wie sollte er verstanden werden, wenn der Sinn kein Gleichnis mehr, das Auge kein Beispiel mehr haben dürfte? Aber – er muß noch viel mehr über sich selbst hinausweisen; und das wird nur *so* geschehen können, daß wir aus allem Gestalteten und Geformten immer wieder zurückkehren und zurückfinden in den Gottesdienst „im Geist und in der Wahrheit". Diesen Dienst tut allein das Wort. Hier sind ganz eigene und noch kaum wahrgenommene Aufgaben, die Gemeinde im Gottesdienst recht zu beheimaten. Ohne die Mühe solchen Dienstes für die Gemeinde bliebe der Gottesdienst der Gemeinde ein unliebenswürdiges opus operatum. Wir haben die junge Gemeinde – wenigstens zu einem guten Teil – im Unterricht und können ihr von Sinn, Gestalt und Ziel des Gottesdienstes etwas sagen; die Gemeinde der Erwachsenen aber hört davon oft ein Menschenalter lang kein Wort. Wer die Probe macht und sich vergewissert, was die Gemeinde weiß von Gottes Werk im Gottesdienst und unserem Amt im Gottesdienst – der wird inne werden, wie bescheiden da die Sachen noch stehen. Dasselbe gilt hinsichtlich des Amtes des Pfarrers; wir klagen oft, daß der Gemeinde die Einsicht fehle in die tieferen Pflichten und die Verantwortung unsres Amts. Wann aber kommt im Gottesdienst ausdrücklich das Amt und die Gemeinde ins Blickfeld? Viele Episteltexte geben dazu gute Gelegenheit. Von hier aus gehen sinnvolle Wege zum Verständnis des Gottesdienstes in den mannigfachen Formen seiner Erscheinung. Der sonntägliche Gottesdienst ist wohl – und mit Recht – Mitte und Leitbild; aber er steht keineswegs für *sich,* und er würde vom Rande her absterben, wenn er nicht seine Entsprechung

hätte in *dem* Gottesdienst, den Luther im Kleinen Katechismus, in der Weisheit der pädagogischen Kürze, fürs Haus entworfen und „denen Hausvätern" anbefohlen hat. Der sonntägliche Gottesdienst würde auch seiner umfassenden Bedeutung verlustig gehen, wenn er irrelevant wäre für das ganze Gebiet der „Amtshandlungen", die doch ebenfalls nur *so* weit theologisch zu rechtfertigen sind, als sie gottesdienstliche Handlungen sind.

Mit diesem Versuch, das Amt und die Gemeinde zu verstehen aus der Begegnung im Gottesdienst, soll keine Antwort gegeben sein, die nicht grundsätzlich und auch jetzt wieder für jeden zur Frage werden könnte. So würde sich die Begegnung fortsetzen: daß wir nicht Zuschauer, sondern Zeugen sind für den Dienst Gottes, als Menschen im Amt und in der Gemeinde.

Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus

Eine Auseinandersetzung mit G. Bornkamms Buch über „Jesus von Nazareth“ [1]

Von Ernst Fuchs

Wie kommt der Glaube dazu, nach Jesu Geschichte zu fragen? Nehmen wir einmal an, die neutestamentliche Wissenschaft sei für die Frage nach Jesu Geschichte hauptsächlich zuständig. Kann man dann etwa mit Günther Bornkamm sagen, daß „echter Glaube“ „gewiß nicht“ vom „Fortgang“ dieser Wissenschaft „abhängig“ sei [2]? Warum soll der Glaube nicht vom Fortgang der neutestamentlichen Wissenschaft abhängig sein? Der christliche Glaube ist doch keine zeitlose Idee und noch weniger eine allgemeine Wahrheit wie etwa ein Satz Euklids! Ist denn christlicher Glaube nicht oftmals ganz offenkundig z. B. vom Fortgang der theologischen Dogmatik abhängig gewesen? Sogar, wie behauptet wird, als „gebetetes“ Dogma [3]? Muß man nicht zugeben, daß mindestens die Reformatoren mit dem römischen Papst und oftmals auch untereinander im Glauben eben nicht einig gewesen sind, weil ihre dogmatischen Erkenntnisse auseinandergingen? Zeigt nicht die Geschichte des reformatorischen Abendmahlsstreits bis

[1] Günther Bornkamm, Jesus von Nazareth. Urban-Bücher Nr. 19; Kohlhammer, Stuttgart 1956, 214 S. – Mein Aufsatz ist die erweiterte Fassung von drei Vorträgen auf einer Vikarsfreizeit, die vom 2.–4. April 1957 in Berlin-Grunewald stattfand und an die ich mit Freude zurückdenke. Ich setze damit den Aufsatz über „Die Frage nach dem historischen Jesus“ fort (ZThK 53, 1956, S. 210–229). Daß und wie ich schon mit dem ersten Satz des 70. Geburtstages von Friedrich Gogarten gedacht habe, darf ich den Leser erraten lassen. Zur Diskussion vgl. den kritischen Bericht von Peter Biehl, Zur Frage nach dem historischen Jesus, ThR 24, 1956/57, S. 54–76.

[2] Bornkamm, S. 13. – NB! „Fortgang“ heißt nicht „Fortschritt“.

[3] CREDO ECCLESIAM. Von der Kirche heute. Hrsg. von der ev. Michaelsbruderschaft (Joh. Stauda-Verlag, Kassel 1955), S. 13: „Alle Glaubensaussagen wollen betend vollzogen werden und sind nur im Hinblick auf diesen betenden Vollzug wirkliche Glaubensaussagen. ‚Liturgie ist gebetetes Dogma‘ und ‚Dogma ist gedachte Liturgie‘.“ Vgl. Theologie und Liturgie, Stauda-Verlag, Kassel 1952, S. 205 (K. F. Müller, Neuordnung des Gottesdienstes). Ich verdanke diese Hinweise Manfred Mezger.

heute[1], daß solche Differenzen stark durch den Fortgang des Schriftverständnisses, also der neutestamentlichen Wissenschaft, wie wir heute sagen, bestimmt sind? Es wird ja auch umgekehrt ein lebendiger Glaube seinerseits nicht selten auf die Arbeit des Exegeten, also des Wissenschaftlers, einwirken. Und auch dabei ist keineswegs garantiert, daß solche Einwirkung nicht zu wissenschaftlichen Fehlern verleiten könne. Ist der christliche Glaube geschichtlich bedingt und ist die neutestamentliche Wissenschaft geschichtlich bedingt, so können sehr wohl auch der Glaube und eine Wissenschaft von dieser Art einander geschichtlich bedingen.

Das ist um so mehr anzunehmen, als das Neue Testament schon seine Entstehung gerade gewissen Unterschieden des Glaubens und nicht etwa *einem* Glauben oder *einer* Kirche verdankt (die es historisch niemals gegeben hat[2]). Das Neue Testament ist ja nicht etwa eine wie ein juristischer Kodex abgeschlossene Urkundensammlung, sondern muß als beispielgebende und der Mitwirkung des Lebens bedürftige Zusammenstellung von Glaubenszeugnissen angesehen werden. Das Merkwürdige daran ist gerade, daß das Neue Testament diese Eigenart so wenig verbirgt, daß es z. B. die vier Evangelien im Gegensatz zu häretischen Harmonisierungen nebeneinander stehen läßt. Glaube und Geschichte wirkten dabei noch kräftiger zusammen als etwa bei der Zusammenstellung des unserem üblichen liturgischen Credo zugrunde liegenden römischen Taufsymbols. G. Bornkamm sagt selber z. B. im Blick auf die Erzählung vom Messiasbekenntnis des Petrus, sie weise zwar wohl schon wegen ihrer auffälligen Ortsangabe Caesarea Philippi auf eine historische Szene. „Aber so wie sie erzählt ist, ist sie ganz durchwoben von Bekenntnis und Reflexion der späteren Gemeinde, nicht mehr nur eine historische Szene, sondern ein Geschichtszeugnis höherer (!) Art, in das Jesu Geschichte im ganzen von Kreuz und Auferstehung her hineingeschrieben ist, und damit zugleich die Geschichte eines Glaubens, der erst am Kreuze Jesu zerbrechen mußte, um in seinem Kreuz und seiner Auferstehung sich neu zu begründen."[3] Es fragt sich freilich, ob ein derartiges Geschichts-

[1] H. Gollwitzer, Coena Domini, Kaiser, München 1937/38, S. 1–53. E. Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, Bertelsmann, Gütersloh 1940. Bizers Anmerkung S. 356, 3 dürfte antithetisch richtig, aber sozusagen nach vorne, zum Neuen Testament hin, ergänzungsbedürftig sein. Denn der „historische Jesus" fordert seinerseits die reformierte Auffassung eben nicht.

[2] Vgl. Gerhard Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem. Sammlung gemeinverst. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 207/208. Mohr, Tübingen 1954, S. 72 ff.

[3] Bornkamm, S. 159.

zeugnis von „höherer" Art sein kann als etwa eine schlichte, an das Einstmals sich haltende Erzählung und ob ein so überbogener Zeugnisbegriff das nüchterne historische Fragen nicht allzusehr erschwert. Bekenntniserzählungen wie diese Perikope Mk 8, 27–30 enthalten in Wahrheit ein Geschichtszeugnis *indirekter* Art! Sie fordern daher, wie Bornkamm seinerseits gewiß auch weiß und berücksichtigt, zu scharfer historischer Kritik heraus. Diese Kritik steckt bei Bornkamm in folgender, zwar gegen R. Bultmann sich abgrenzender, aber nichtsdestoweniger auch dem Evangelium nicht ohne weiteres entnommener These: „Wir haben . . . nicht von einer ‚unmessianischen' Geschichte Jesu vor seiner Passion zu reden, wohl aber von einer Bewegung zerbrochener Messiaserwartungen und von einem als Messias Erhofften, der nicht erst im Augenblicke des Scheiterns, sondern mit seiner ganzen Verkündigung und seinem ganzen Wirken die Hoffnungen, die ihm entgegenschlugen, enttäuschte. Denn, dies ist das eigentlich Erstaunliche, es gibt tatsächlich keinen einzigen sicheren Beweis, daß Jesus einen der messianischen Titel, die ihm die Tradition anbot, für sich in Anspruch nahm." Das ist ein eminent kritischer Satz, was den Text der Evangelien betrifft. Bornkamm fährt dann auch fort, indem er sich auf die analytisch eruierbare Art des Auftretens des historischen Jesus bezieht: „Nirgends jedenfalls spielt derlei in seiner Verkündigung vom Anbruch der Gottesherrschaft und in seiner Vergegenwärtigung des Gotteswillens eine Rolle, so gewiß doch an seinem Wort und seinem Tun die Entscheidung für Gegenwart und Zukunft fällt." [1]

Abschließend sagt Bornkamm einige Seiten später: „Das Ergebnis dieser Überlegungen ist keineswegs nur ein negatives, sondern auch ein höchst positives. Sie führen uns zu der Erkenntnis zurück, die uns bei unserer ganzen Darstellung der Botschaft und Geschichte Jesu beschäftigte, daß nämlich das ‚Messianische' seines Wesens *in* seinem Wort und seiner Tat und der Unmittelbarkeit seiner geschichtlichen Erscheinung beschlossen ist. Kein gängiger und geläufiger Begriff, kein Titel und Amt, welche jüdische Tradition und Erwartung bereit hielten, dient der Legitimation seiner Sendung und erschöpft das Geheimnis seines Wesens. Es läßt sich in keiner wie immer gearteten Logik eines vorgängigen dogmatischen Systems verrechnen." Bornkamm wehrt sich mit der letzten Bemerkung wohl gegen eine systematische Überfremdung der Evangelienauslegung; ein wirklich logisches dogmatisches Denken wird ja seine Beziehung zu den Texten nicht unkritisch aus dem Auge verlieren wollen. Er fährt fort: „Wir lernen von hier aus verstehen, daß das Geheimnis seines Wesens sich

[1] S. 158.

den Jüngern erst in seiner Auferstehung erschließen konnte."[1] Wirklich? Markus huldigt zwar dieser Auffassung, weil er vermutlich davon ausging, daß erst der Auferstandene den Jüngern am heiligen Geist vollen Anteil gab (vgl. auch Joh 20, 22 f.); die andern Evangelisten schildern Jesus schon vorher in der Weise erschlossener Offenbarung. Bornkamm redet jetzt seinerseits dogmatisch: „Sie, die Jünger, sind am Ostertag die vom Tod Gezeichneten, aber der Gekreuzigte und Begrabene lebt. Die ihn überlebt haben sind die Toten, und der Tote ist der Lebendige."[2] Sie sind nun freilich mit dem Leben Christi beschenkt und mit 1. Petr 1, 5 die, „die ihr im Gewahrsam der Kraft Gottes geborgen seid"[3].

Der Historiker gibt also auch seinerseits dem Glauben das Wort, obwohl sich darüber streiten läßt, unter welcher Bedingung das geschieht. Daraus folgt doch wohl, daß Glaube und Geschichte aufs engste zusammengehören, wenn anders der Glaube, von dem wir reden, an der Geschichte Jesu selber hängt, anders ausgedrückt: wenn die Wirkungen, die von Jesus ausgingen und noch ausgehen, solange die Evangelien als Texte lebendig bleiben, zum Verständnis seiner Person hinzugehören, wie besonders M. Kähler betont hat[4]. Sollte da speziell die Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft von der Geschichte Jesu ausgeschlossen sein? Im Gegenteil: je geschichtlicher diese Wissenschaft verfährt, desto enger wird auch sie mit Jesu Geschichte zusammenhängen und desto größeren Einfluß wird sie auf den Glauben haben. Denn die Gefahr jenes (ersten?) Glaubens, der, wie Bornkamm sagt, an Jesu Kreuz zerbrach – wir werden davon noch reden –, war doch die, daß er, banal gesprochen, zu viel, nicht daß er zu wenig glaubte. Jesus mußte ihn „enttäuschen", sagt Bornkamm[5]. Mag solcher Glaube also an der wirklichen Geschichte sogar „zerbrechen" oder zerbrochen sein, so ist es doch gerade dieselbe Geschichte, nämlich Jesu Geschichte, die durch derlei Reinigungen den echten Glauben herbeiführt.

Gerade auch eine kritisch verfahrende, Jesu Geschichte respektierende neutestamentliche Wissenschaft wird also ihrerseits zur Reinigung des Glaubens beizutragen haben. Sie ist dann im besonderen und auf ihre Weise Auslegung des Kreuzes Jesu, theologia crucis. Denn sie lehrt uns so, die Frage nach Jesu Geschichte im Interesse der Reini-

[1] S. 163.
[2] S. 169.
[3] S. 170.
[4] Vgl. das Referat über Kähler in meiner Hermeneutik, Müllerschön, Cannstatt 1954, S. 12–27 und S. 38–46.
[5] S. 158.

gung unseres Glaubens zu stellen. Wahrer Glaube wird stets zugeben, daß er immer neu der Reinigung bedarf. Ist das nicht auch ein Motiv für den eben deshalb nie möglichen Abschluß dogmatischer Arbeit? Es ist jedenfalls sehr unwahrscheinlich, daß unser Glaube echt bleibt, wenn wir uns von der wissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament dispensieren, sobald etwa ihre kritische Schärfe lästig fällt. Das gilt heute insbesondere von dem Streit um die sog. *Entmythologisierung* der neutestamentlichen Verkündigung. Bornkamms Buch (vgl. auch das Stichwortregister) zeigt, daß er den Streit in ruhigere Bahnen lenken möchte. Vielleicht kann das nicht ausreichend verhandelte Problem in der Tat auch mit Hilfe von Bornkamms Arbeit neu formuliert werden. Jedoch ist Vorsicht am Platze. Wir gehen einen Schritt zurück und knüpfen zunächst einmal beim Entmythologisierungsproblem an, um Bornkamms Position mit der von R. Bultmann besser vergleichen zu können. Da sich Bornkamm, wie gezeigt, an einer nicht unwichtigen Stelle gegen Bultmann abgegrenzt hat, ist der Vergleich um so mehr geboten.

I. Die Aufgabe der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung

Rudolf Bultmanns hermeneutische Forderung, die neutestamentliche Verkündigung müsse ihrer eigenen Intention zufolge „entmythologisiert" werden[1], leistet uns gleich den Dienst, daß wir klarer sehen, *wovon* der Glaube gereinigt werden muß, wenn er echter Glaube bleiben soll. Bornkamms Feststellung, daß der (erste?) Glaube „erst am Kreuze Jesu zerbrechen mußte, um in seinem Kreuz und seiner Auferstehung sich neu zu begründen"[2], ist so noch zu vieldeutig, wenn nicht sogar falsch. Nicht eigentlich der Glaube selbst mußte an Jesu Kreuz zerbrechen, sondern ein durch traditionelle Vorstellungen irregeleiteter oder gebundener Glaube, kurz, die dem Glauben unangemessenen *Vorstellungen* mußten zerbrechen und einem Bilde Jesu weichen, wie es vor allem durch Jesu Kreuz geprägt wurde. Das gilt

---

[1] Über R. Bultmanns berühmten Vortrag „Neues Testament und Mythologie" (1941) und die daran anschließende Diskussion unterrichtet die von H. W. Bartsch hrsg. Reihe Theologische Forschung: „Kerygma und Mythos", Band I ff. (abgek. K u. M I usf.) bei H. Reich, Hamburg 1951 ff. Einer meiner Diskussionsbeiträge ist unter dem Titel „Das Programm der Entmythologisierung" 1954 bei Müller-schön, Cannstatt, erschienen. In meiner Hermeneutik vgl. § 11, S. 166–176. – Friedrich Gogarten, Entmythologisierung und Kirche, Vorwerk Verlag, Stuttgart 1953 (1. u. 2. Aufl.).

[2] S. 159.

auf alle Fälle für die Theologie des Apostels Paulus. Nun beschränkt sich Bornkamm mit Recht auf die synoptischen Evangelien (die aber nach Paulus geschrieben wurden). Trotzdem befindet sich Bornkamm an diesem Punkte in einer gewissen Verlegenheit. Man muß sich vor Augen halten, daß Jesu Kreuz zwar von der Passionsgeschichte her auch in den Evangelien sozusagen zum Prägstock des Bildes Jesu geworden ist, daß aber diese Prägung der Gestalt Jesu, obwohl sie eine von der hellenistisch-paulinischen Theologie aus gestellte Aufgabe war, wohl in jedem Evangelium angefaßt, aber keineswegs einheitlich bewältigt wurde[1]. Was es heißt, daß Jesu Kreuz die überlieferten Glaubensvorstellungen zerbricht, das wurde in den Evangelien gerade nicht mehr thematisch erfaßt, wenn wir jetzt vom vierten Evangelium absehen. Und alle Evangelien bemühen sich sogar, die Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern durchaus *vor* Jesu Passion und Kreuz mit Jesu Auftreten beginnen zu lassen, indem sie alle gleich zu Beginn seines Auftretens Berufungsgeschichten erzählen bzw. voraussetzen (Mk 1, 16–20 usw.)[2]. Jesu Würde besteht in den Evangelien darin, daß er von vornherein die Macht und den Willen hat, Jünger zu berufen und mit sich zu führen. Es fragt sich, ob man dann nicht besser sagen sollte, daß Jesus Jünger „erzog" (A. Schlatter), statt mit Bornkamm davon zu reden, daß er Hoffnungen, die ihm entgegenschlugen, „enttäuschte"[3]; daß er also einen verkehrten Glauben weniger zerbrach als eben ertrug (vgl. immerhin Mk 9, 18 f.; Mt 11, 25 f. 28–30).

Seit Bultmann das Entmythologisierungsprogramm zum erstenmal (1941) vortrug, blieben besonders jene Sätze anstößig, in welchen er ausdrücklich feststellt: „Erledigt ist . . ." bzw. sind vor allem die an den Geister- und Dämonenglauben gebundenen „Wunder des Neuen Testaments" „als Wunder" (nicht als für Jesus und zumal seine Gemeinde typische Aussagen eines mehr oder weniger mythischen Selbstverständnisses)[4]. Bornkamm schränkt diese Kritik im wesentlichen auf die sog. „Naturwunder" ein[5], erklärt aber den Glauben im Sinne Jesu „als ein sehr bestimmtes Rechnen und Trauen, daß Gottes Macht nicht am Ende ist, wo menschliche Möglichkeiten erschöpft sind". Das ist nicht so gemeint, daß Gott zusammenreimt, was der Mensch nicht zusammenreimen kann (was m. E. ein durchaus ange-

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5", ZThK 51, 1954, S. 29–34.
[2] Lk 5, 1–11 macht hiervon keine Ausnahme.
[3] S. 158.
[4] K u. M I, S. 17 f.
[5] S. 120.

messenes Wunderverständnis wäre). Bornkamm sagt[1]: „Dieser Glaube ist immer ein Geschehen zwischen Macht und Ohnmacht. Er ist das Widerspiel alles Zweifelns (Mk 11, 22 f.). Darum wehrt Jesus in der Geschichte des epileptischen Knaben das so bescheiden klingende und nach allen früheren Erfahrungen so verständliche Wort des Vaters: ‚Wenn Du es vermagst' ab und erkennt dem Glauben ein Vermögen zu, das keine Grenzen kennt: ‚Alles ist möglich dem, der glaubt' (Mk 9, 22 f.)." Man sieht, Bornkamm verfängt sich zusehends in eine dem Zweifel zwar zumutbare Psychologie, verkennt aber die dem Text (vgl. Vers 18 f.) bewußte, auch in dem „wenn du etwas (!) vermagst" noch nachwirkende Verletzung der göttlichen Sphäre – der Mensch soll Gott nicht an sich, dem Menschen, messen. So kommt es zu folgenden, keineswegs ausgeglichenen Sätzen: „Wird der Bittende damit überfordert und also die Hilfe ihm entzogen? Durchaus nicht." (Kommt diese Erwägung nicht zu früh?) „Aber das weitere Gespräch (?) mit dem Vater zeigt, wie dieser Glaube sich nur äußern kann. ‚Da schrie der Vater des Kindes: Ich glaube – hilf meinem Unglauben!' (Mk 9, 24). Ich glaube! – damit ist der Bittende in der Tat sich selbst voraus und sagt mehr, als was er an sich selbst zu erkennen vermag. Hilf meinem Unglauben! – damit gibt er sich selbst als den, der hinter diesem Glauben zurückbleibt, der Macht und Hilfe, die ihm in Jesus begegnet, hin. In dieser Paradoxie von Glaube und Unglaube wird, wie die Geschichte zeigen will, der Glaube echt und fähig, das Wunder Gottes zu empfangen. Wo Jesus diesen Glauben nicht findet, kann er kein Wunder tun (Mk 6, 1–6)." Solche „Bereitschaft, das Wunder zu empfangen", „ist für Jesu Tun . . . unerläßlich . . . (Mt 9, 22; Mk 10, 52; Lk 17, 19)." Nun wird man nicht bestreiten, daß bei den zuletzt angedeuteten typischen Fällen eine ungebrochene Bereitschaft für das Wunder gemeint ist. Jenem Vater gegenüber wurde aber doch der Glaube besonders betont. Dieser Glaube sollte etwas können, nicht nur etwas empfangen! Es handelt sich deshalb gar nicht um eine „Paradoxie" von Glauben und Unglauben, sondern um ein grausiges Wortspiel: der Vater glaubt, was Jesus sagt, aber er kann den von ihm erforderten Glauben nicht erschwingen. So bleibt es bei der Bitte: hilf uns und erbarme dich über uns! Aber hinter ihr erhebt sich die Bitte um Glauben, um Hilfe zum Glauben (s. u. S. 128).

Trotzdem deutet Bornkamm im Blick auf Joh 20, 29 an, daß der Glaube des Wunders (im alten Sinne?) nicht (mehr?) bedürfe, auf alle Fälle aber kein wirklicher Glaube sei, wenn er sich erst auf das Wunder hin zum Glauben entschließe und gar das Wunder fordere – das

[1] S. 121.

wäre „eine Herausforderung Gottes“[1]. Sehr wohl aber will Gottes Vatersein im Gebet „beim Wort genommen werden“[2], und es gilt, daß auch Gottes Barmherzigkeit „keine Grenze“ kennt[3]. Man kann Bornkamm nicht zum Vorwurf machen, er lehne eben die schwarze Magie zugunsten der weißen ab. Denn fast mehr noch als Glaube und Wunder scheinen nach seinem Urteil Glaube und Gebet zusammenzugehören – was nun wieder Bultmanns Verständnis nahekommen dürfte[4] (Bornkamms Disposition: „Glaube und Gebet“ einschließlich des Wunderglaubens; Bultmann: erst „Wunderglaube“, dann „Gebetsglaube“). Aber Bultmann betont das Gewicht der *Sünde* stärker als es Bornkamm tut. Zwar sind beide Ausleger darüber einig, daß Jesus nicht „*über* die Menschen redet, daß sie Sünder seien“, sondern „zu Menschen, die Sünder sind“[5]. Aber Bultmann betont strenger als Bornkamm, daß Gott für den Sünder „der ferne Gott“ ist; „und zwar gerade weil Gott der nahe Gott ist, ist der Mensch, der seinen Anspruch nicht hört, vor ihm der Sünder“, so daß der Mensch „auch nicht über die Welt und ihre Möglichkeit als ein Herr verfügen und in ihr seine Sicherheit gewinnen“ kann, „sondern die ganze Welt steht für ihn (d. h. den Sünder) unter dem Fluch der Gottferne, und es ist recht nebensächlich, ob sich ihm dann die Welt als ein seelenloser und seelenmordender Automat darstellt oder als der Spielplatz des Satans und seiner höllischen Scharen“. „Denn solange er nicht seines Jetzt als letzter Stunde inne wird, als unter dem Anspruch, in der Entscheidung stehend, ist sein Gottesgedanke ein Phantom.“[6] An solchen Sätzen erkennt man Bultmanns *eigentliches* Motiv: *nicht* in erster Linie die nicht neue und auch nicht auf die Theologie beschränkte rationale Kritik an einer als vergangen zu bezeichnenden mythischen Weltvorstellung, sondern *das Verständnis der Sünde* als eines über Gott, die Welt und uns selbst Verfügenwollens hat Bultmann zu der Stellungnahme gegen einen Wunderglauben gedrängt, der zum mindesten noch nicht erkannt hat, daß die Kritik am alles berührenden

[1] S. 122.
[2] S. 124.
[3] S. 132.
[4] Vgl. R. Bultmanns Buch über „Jesus“, 1926, Neuauflage bei Mohr, Tübingen 1951; ich zitiere die Neuauflage: S. 151 ff. (Gebetsglaube); S. 159 f. (Der Glaubensbegriff); S. 145 ff. (Wunderglaube).
[5] Bultmann, S. 166; vgl. bei Bornkamm S. 97.
[6] Bultmann, S. 165 (1. Auflage S. 181). Es ist beachtlich, daß diese Sätze schon 1925 niedergeschrieben wurden, also längst bevor die Entmythologisierungsdebatte anhob. Der gleiche Gedanke liegt dem programmatischen Aufsatz Bultmanns von 1925: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ zugrunde (in den Gesammelten Aufsätzen „Glauben und Verstehen“, Mohr, Tübingen, I 1933, S. 26–37; 2. Aufl. 1954).

Herrschafts- und Sicherungsstreben des Menschen jedenfalls im Blick auf das Verständnis der neutestamentlichen *Botschaft* und ihrer Sache für die Welt wichtiger ist als jedes wunderbare Ereignis per se. Denn der Gottesgedanke des Sünders, sagt BULTMANN, ist in jedem Falle ein „Phantom"! Darum geht's.

Die Entmythologisierung ist kein Psychologismus, auch kein Rückzug auf die Stellungen der Innerlichkeit. Aber sie verfährt nicht ohne Rücksicht auf die seelischen Bezirke des menschlichen Daseins. Fragt sie, was eine Vorstellung „eigentlich" will, so ist das nicht nur die Frage nach dem Motiv, warum jemand gerade zu dieser oder jener Vorstellung greift. Gemeint ist vielmehr die Frage, welche Entscheidung mit einer so oder anders benützten Vorstellung schon getroffen war und deshalb mitkommt, also zusammen mit der Vorstellung *gegeben* ist. Wenn sich der Fromme Gott als irgendwo räumlich wohnenden vorstellt, so liegt in dieser Vorstellung meist eine Objektivation Gottes vor: man weiß, wo und deshalb auch wie man sich Gott etwa als wohnenden zu denken hat. Gott ist dann in die alltägliche Sprache des Menschen eingegangen. Das wird nicht schon dadurch anders, daß man sich Gott in einem entwickelteren Stadium des religiösen Vorstellens als außerweltlichen Geist vorstellt. In diesem Falle ist eben die Welt selbst verfügbar gemacht, indem sie vorwiegend als widergöttlich erfahren wird, und Gott ist verfügbar gemacht, indem man ihn zwar nur noch denkt, aber gerade so erst recht kennt bzw. zu kennen beansprucht, mag man ihn auch den Unerkennbaren *nennen;* was ich nennen kann, kenne ich. Gewiß bedient sich auch die späte Religiosität gerne der Ekstase. Aber das bedeutet hier bloß, daß der Mensch nun auch sich selber objektiviert, nicht nur die Welt: gerade indem er einen Zustand namhaft machen kann, in welchem er auch sich nicht mehr kennt, beweist er sich das Recht und die Macht seines Objektivierens. (Daß der Apostel Paulus dergleichen dann doch abwehrt [2. Kor 12, 5], ist ein glänzender Beweis für die Besonnenheit seines Denkens; für den entmythologisierenden Charakter seiner Theologie!) Gerade das Nichten, das Distanzschaffen ist ein Wesenszug des Objektivierens, das deshalb auch in jedem „Vorstellen" steckt. Gewiß gibt es ein immer berechtigtes Objektivieren, wie es z. B. durch den Umgang mit den Gegenständen unseres Handelns geboten ist. In demjenigen Objektivieren, das uns hier interessiert, zumal auch bei den religiösen Vorstellungen, fragt der Mensch aber zunächst und zumeist nicht mehr nach dem Recht seines Tuns, sondern er nimmt sich dieses Recht[1]! Denn, und das ist der auch für den Psychologen ver-

[1] Das ist übrigens auch der Einwand WILHELM HERRMANNS gegen HERMANN

bindliche Beweis für diese These, gerade auch der religiöse Mensch *bedient* sich der ihm zugänglichen Vorstellungen, er schafft sie keineswegs erst neu. Erst die Umbildung, die eine Vorstellung erfährt, z. B. der Gedanke Gottes als des himmlischen Vaters, verrät etwas über den konkreten religiösen Menschen, den wir da antreffen. Aber in der Regel ergibt sich dabei nur, daß der Prozeß des Objektivierens eben weitergeht, indem er auf neue Weise anhebt. Bleibt es bei einem *typischen* Weltverständnis wie dem von Bultmann erwähnten dämonischen oder auch dem „seelenlosen", dann ist der Forscher berechtigt, die entsprechenden Schlüsse auf die darin zum Ausdruck kommende menschliche Haltung, nämlich auf das Objektivieren, zu ziehen.

Das alles ist umgriffen, wenn Bultmann von einem Verfügenwollen oder Herr-sein-wollen des Menschen spricht, den er den Sünder nennt, weil er erkannt hat, daß es für dieses Verfügen beim Sünder praktisch keine Grenze mehr gibt. Und woher weiß das Bultmann? Weil ihm die Beziehung zum *Jetzt* von den Texten her als Leitfaden dient! Denn nicht darauf kommt es an, ob man sich in der Vorstellung schließlich doch irgendwo eine zu respektierende Grenze *denkt,* sondern allein darauf, wie der Mensch auch in seinem Vorstellen mit dem Jetzt *umgeht.* Das Jetzt ist die für den Menschen immer entscheidende Grenze! Das ist die Prämisse der Entmythologisierung. Und? Nun, dieses Jetzt, das konkrete Jetzt, ist in den *typischen* religiösen Vorstellungen *verschwunden!* Sie entziehen sich dem Jetzt. Daher werden sie als Selbstobjektivationen der menschlichen Existenz beurteilt. Das kann man dagegen vom modernen Umgang mit der Welt nicht ohne weiteres sagen. Hier wird vielmehr die Zeit selbst aus Zeitnot zum Problem[1]. Was es heißen könnte, daß das Jetzt für den Menschen auch unverfügbar bleiben kann, wird jetzt, heutzutage, bewußt gefragt. Von da aus sind wir imstande, Ähnliches in der Vergangenheit zu finden und z. B. die Beziehungen zwischen Leben und Tod in der Sprache der Alten neu zu erforschen. So wären wir heute näher an der Sache selbst als ein in Jesu Umgebung zu findendes mythologisches Denken und mythisches Erleben? Warum nicht? Das würde ja noch nicht bedeuten, daß wir weniger Sünder sind als jene Menschen. Es bedeutet aber

Cohen; vgl. meine Hermeneutik S. 29. Als philosophischen Beitrag zum Problem der Objektivierung vgl. die Ausführungen „Über die hermeneutische Struktur des Dogmas" von Hans Jonas in seinem ganz ausgezeichneten Buch über „Augustin und das paulinische Freiheitsproblem" (FRLANT 44), 1930, S. 66–76; dort findet sich auch, m. W. zum ersten Mal, die Formel „entmythologisiertes Bewußtsein" (S. 68).

[1] Vgl. meine Hermeneutik S. 138, 158 u. ö.; dieses Buch dient überhaupt der Aufgabe der Zeitinterpretation, wie sie sich nach Martin Heideggers Arbeiten für den Theologen ergibt.

vielleicht, daß uns die Macht der Sünde eher noch größer erscheint als sie z. B. in einer Erbsündenvorstellung ausgesprochen und angezeigt ist. Wohl aber werden wir uns dann mit den Vätern verstehen können, wenn sie z. B. von der *Macht* der Sünde reden wollten, und wir werden dabei wohl entdecken, daß und warum sie sich *nicht* mit einer typischen Vorstellung begnügten, um die Wahrheit anzusagen. *Das so in Sicht kommende Ringen zwischen der verführenden Tendenz des objektivierenden Vorstellens einerseits und der konkreten, an unsrer Beziehung zum Jetzt sich ereignenden Macht des Daseins selber ist das Feld, auf dem sich die Entmythologisierung abspielt.* Sie ist nichts anderes als die mit dem Terminus „existentiale Interpretation" ausgedrückte Selbstkritik der modernen Erfahrung (nicht nur des Denkens!) im Blick auf das, was uns ins Maßlose verführt. Wer sich ins Maßlose versteigt oder fortreißen läßt, dessen *Gottesgedanke* unterliegt der gleichen Kritik wie er selbst. Das gilt freilich nur, wenn Gott den Menschen selbst haben will. Aber wird das nicht in der ganzen Bibel behauptet? Bultmann schreibt ja immerhin über diese Themen als ein Theologe, der das Neue Testament auslegen soll. Ist es von vornherein ausgemacht, daß diese konkrete Voraussetzung von Bultmanns Hermeneutik etwa geisteswissenschaftlichen Untersuchungen über das Religiöse und über den Menschen nichts zu sagen hat? Auch diese müssen ja wenigstens damit rechnen, daß der seine Methode erörternde Theologe in der konkreten Voraussetzung für seine Denkbewegung auf die Sache selbst gestoßen ist, zumal auch ihr etwaiges Heidentum mindestens bei uns christlich vermittelt wurde!

Kompliziert wird das Programm der Entmythologisierung erst durch die Entdeckung, daß sich in einer besonnenen Theologie nicht nur Reinigungsvorgänge abspielen. Es ist also nicht so, daß die Theologie eben die Entmythologisierung zu besorgen hätte, während die Praxis selbst der Verkündigung und dem Glauben zufiele. Die paulinische Theologie ist ein Musterbeispiel auch dafür, daß jedenfalls der christliche Glaube *die Sprache selbst* bereichert hat. Es gibt ähnlich wie beim Alten Testament einen christlichen „Sprachgewinn", der sich keineswegs nur in Vorstellungen niedergeschlagen hat, sondern z. B. die neue literarische Form oder, vorsichtiger gesagt, den literarischen Stil des „Evangeliums" hervorbrachte. Dieser Stil zeichnet sich dadurch aus, daß er sich die Sprache des Volks für das Höchste, für die Rede von Gott, dienstbar machte. Zwar gab es auch dafür noch andere Voraussetzungen als das Alte Testament, wie uns Erich Auerbach gezeigt hat[1]. Aber das Entscheidende lag doch in der christlichen

[1] Erich Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen

Lebensbewegung selbst. Jenes Jetzt, von dem Bultmann spricht, äußert sich zwar sprachlich, aber auf eine ihm eigentümliche Weise, die z. B. nicht mit den ethischen Bezügen des menschlichen Daseins verwechselt werden darf, obwohl diese Bezüge, wie wir noch sehen werden, das Selbstverständnis des Glaubens verschärfen. Weil das Jetzt zum Ereignis wird, das uns trifft oder treffen will, indem es unsrem Leben eine andere Richtung gibt, kann es nicht unabhängig von unsrer Stellungnahme dazu zum Zuge kommen. Dennoch verfehlt man alles, wenn man davon nur in den Kategorien der Innerlichkeit (z. B. des Paradoxes) bzw. der Daseinsstimmung reden wollte. Das Jetzt *will* ja sprechen und wird sogar auf seine Weise beredt, wie man bei Paulus sieht. Es wird verkündigt, obwohl es das Geheimnis seiner Kraft nicht an Vorstellungen abgeben mag. Birgt es ein Wunder, so will es dieses Wunder doch nicht propagiert, sondern ausgelegt, „verkündigt" wissen. Denn das Jetzt ist sprachlich verstanden *Anrede;* insofern ist es der ethischen Sprache gewiß analog, aber eben doch nur analog. Echte Wunder, so werden wir nunmehr sagen, sind *verschwiegen* und müßten deshalb als „Tatsachen" auch verschwiegen bleiben und von der in ihnen ereigneten Anrede sehr wohl unterschieden werden! Und in der Tat: es gibt im historischen Kern der Überlieferung von Jesus zwar ein Wort Jesu über sein Wundertun, Mt 12, 28 par. Lk 11, 20[1], aber keine sicher verbürgte Wundererzählung. Auch das Wort Mt 11, 5 par. Lk 7, 22 rückt die Schriftverheißung in den Vordergrund und ist trotz des Kompositionsschemas von Mt 8 f. kein Resümee der Taten Jesu!

Dennoch ist zu sagen: gerade weil Gott dem Sünder ferne bleibt, gehört zum Glauben das Wunder! Man darf freilich aus einem solchen Satz nicht voreilige Schlüsse auf die evangelischen Wundergeschichten ziehen. M. E. wird auch jener Satz: ich glaube – hilf meinem Unglauben! (Mk 9, 24) mißbraucht, sobald man ihn (als Paradoxie) *isoliert* (s. o.!). Denn schon die Stellung der Geschichte von dem epileptischen Knaben vor der zweiten und bald nach der ersten Leidensverkündigung deutet doch darauf hin, daß Jesus dem Vater selbst erst mit seinem Kreuz helfen wird – zum Glauben helfen wird! –, wie er dem Kinde mit dem Wunder half. Die Bitte um Glaubenshilfe weiß in der Tat nicht, worum sie bittet! Sie jagt Jesus ans Kreuz. Bornkamm hat trotz seiner Unentschiedenheit recht, wenn er den Glauben der Wundergeschichten nicht als Wunderglauben isolieren will[2], weil zum

Literatur, A. Francke, Bern 1946, S. 31 ff.; meine Hermeneutik S. 181; zum „Sprachgewinn" vgl. Herm. S. 134–136, 271. 153, 107.

[1] Vgl. außerdem etwa noch Mk 3, 23 bzw. 24–26 bzw. 27.

[2] Bornkamm, S. 120 f.

Glauben nun einmal das Wunder gehört. Aber er müßte hinzufügen (und meint wohl auch), daß der (anfängliche) Glaube deshalb, weil er zum Glauben *an Jesus* werden sollte, in Zukunft das Wunder an Jesus selbst erfahren wird. Jedoch, besteht zwischen Bultmann und Bornkamm vielleicht auch darüber der Sache nach Einigkeit, so wird man nun bei Bornkamm die Neigung beobachten, das zum Glauben gehörende Wunder in Jesu Auferstehung ein für allemal ausgesagt zu finden, während Bultmann doch wohl daran liegt, zwischen dem Wunder von Jesu Auferstehung (dem Wunder des Worts!) und dem Wunder unsrer eigenen Berufung zum Glauben keinen Unterschied zu machen. In der Auferstehung Jesu wird sein Kreuz für uns zum Wort. Gewiß drückt so Jesu Auferstehung die Bedeutsamkeit seines Kreuzes für uns aus. Aber die Tatsache, daß diese Ausdrücklichkeit *als Anrede* Ereignis ward und sich fortvollziehen will, gibt der Auferstehung Jesu auch bei Bultmann ihr eigenes Gepräge: während Jesu Kreuz auch für sich selbst besteht, sind Wort und Hörer von der Auferstehung Jesu her immer schon zusammengeschlossen; Goethe trifft trotz Bornkamms Abwehr auf seine Weise schon ins Schwarze[1]. Es handelt sich beim Osterereignis um das *eine* Wunder der *Offenbarung* der Nähe Gottes in Gnade und Vergebung, wie es sich der Glaube als Wort zugesprochen weiß[2]. Glauben heißt jetzt sehr einfach auf etwas hören, was uns nur *gesagt* werden kann. Gehen wir bei der Frage nach dem Glaubensverständnis hinter die Texte zurück, so heißt das noch lange nicht, daß hinter das Wort zurückgegangen wird. Die Texte sind nicht das Wort, aber sie können zum Wort werden.

Zwar spricht auch Bornkamm immer wieder vom Zuspruch und Anspruch Gottes in Jesus. Aber bei Bornkamm bleibt unklar, wie dabei der Anfang des Neuen und das Ende des Alten zusammengehören – der Anfang hat einst schon angefangen, das Ende hat sich angemeldet, die Gottesherrschaft nahm mindestens teilweise geschichtliche Züge an[3]. Es fragt sich nun, ob sich hinter dieser Unklarheit etwas sehr Be-

[1] Faust I, Osterspaziergang („Denn sie sind selber auferstanden"); bei Bornkamm S. 169.

[2] In diesem Sinne schreibt Bultmann K u. M I, S. 47: „Im Erklingen des Wortes werden Kreuz und Auferstehung Gegenwart, ereignet sich das eschatologische Jetzt." Bultmann kann sagen, daß „das Verhältnis von Gott und Mensch" im Sinne Jesu „den Bindungen an die Weltgeschichte entnommen" sei; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Mohr, Tübingen 1953 (^{3}1957), S. 25.

[3] Das scheint eine Korrektur der härteren Sätze Bultmanns zu sein. Eschatologie heißt ja im Sinne Jesu bei Bultmann „Entweltlichung", wie ein Blick in seine „Theologie des Neuen Testaments" zeigt – was freilich bedeutet, daß der Mensch infolge der Entweltlichung seine eigentliche Geschichtlichkeit gerade gewinnt (vgl. z. B. Theologie S. 25). Die Frage ist dann die, ob Bornkamm die Stellungnahme Jesu mit einer erst in der Geschichte der Gemeinde entstandenen innerge-

rechtigtes versteckt. Wir wollen das so indirekt angemeldete Phänomen unter Aufnahme des von Bornkamm stark betonten Gedankens der Unmittelbarkeit eines Lebens vor Gott vorerst die *Geschichte der Unmittelbarkeit* nennen. Damit kommt freilich wieder so etwas wie ein geschichtliches Kontinuum in Sicht. Man kann fragen, ob bei Bultmann dieses die geschichtliche Kontinuität betonende Moment zu kurz gekommen sei, aber man kann nicht einwenden, daß die Paradoxie des Rechtfertigungsglaubens keine geschichtliche Erstreckung des Gottesverhältnisses dulde. Denn auch der Rechtfertigungsglaube hängt ja an der Möglichkeit der zur Taufe führenden Predigt im Namen Jesu. Er setzt das Wunder voraus, daß es diese Predigt auch weiterhin geben werde. Nur unter dieser Voraussetzung war es sinnvoll, zu sagen, daß das „Wort" vom Kreuz im Osterereignis „entsprungen" sei[1] – wo ein Anfang war, mußte auch eine Fortsetzung möglich sein. Zu Jesus trat denn auch alsbald der ihn verkündigende Apostel (2. Kor 5, 20). Aber das entscheidende Problem ist ja, ob und wieweit die Evangelien recht haben, wenn sie das Wort des verkündigenden Jesus in die apostolische Predigt, also in den Rahmen der Botschaft vom zu verkündigenden Jesus, hereinnehmen. Er wird verkündigt, weil er der zu Verkündigende wurde. Aber was heißt das für unsre Frage? Mag man kritisch sagen müssen, daß das Wunder der Auferstehung Jesu in den Jesus selbst zugeschriebenen Wundergeschichten keine historisch echten Vorgänger, sondern nur Spiegelungen habe, die freilich das, was sie wiedergeben, am Ende mehr verzerren als verdeutlichen könnten. Aber man kann sicher nicht ohne weiteres sagen, daß Jesu eigene historische *Worte* in keiner wirksamen Beziehung zum Evangelium stehen[2] – man denke an die Seligpreisungen der Berg-

schichtlichen Umbiegung der Verkündigung Jesu belastet oder ob Bultmann Jesu Verkündigung zu dialektisch gezeichnet hat.

[1] K u. M I, S. 47.

[2] Bultmann, Theologie S. 44: „Jesu Entscheidungsruf impliziert eine Christologie." Diesem Problem galt mein Aufsatz in ZThK 53, 1956, S. 210–229. Ich setze an die Stelle von Bultmanns Formulierung: „Jesu Entscheidungsruf" die m. E. richtigere: Jesu Verhalten. – Bultmanns Aussage „impliziert" schließt ja immerhin eine *Forderung* ein, nicht als ob Jesus eine Christologie gefordert *habe*, sondern weil Jesu Verkündigung als Entscheidungsruf eine Christologie sachlich *voraussetzt*. Daraus folgt: dieser Anfang bei Jesus legte eine Christologie nahe. Warum das so ist, das ist die jetzt zu verhandelnde Frage, die mich auch in meiner Hermeneutik leitet und die in der Tat mit der Interpretation des Zeitphänomens zusammenhängt. Inwiefern kann eine in der Zeit erst später erscheinende Folge, ein Späteres, in (oder als) Wahrheit das den Anfang hervortreibende Frühere sein? Was ist dazu zu sagen, wenn man nicht auf *psychologische* Weise von einem „Motiv" reden kann, weil Jesus ein Motiv *dieser* Art offenbar schwerlich hatte? Das bedeutet nicht, daß auf psychologische Argumente verzichtet wird. Aber es bedeutet, daß sich der Historiker einen naiven Gebrauch solcher Argumente ver-

predigt und etwa an das Vaterunser. Wie groß der historische Kern solcher Worte ist, darf offen bleiben, wenn nur deutlich ist, daß es diesen Kern gab. Nach der Auffassung der Evangelisten sollen wir Jesu Worte heute als aus dem Munde des Auferstandenen und in seinem Namen gesprochen hören, damit wir an ihn glauben und in solchem Glauben erhalten bleiben. Andererseits wissen wir genug, um sagen zu dürfen, daß der historische Jesus nicht etwa eine Art Redestrom oder Sprachlawine ausgelöst hat. Dennoch: gibt es eine geschichtliche Kontinuität nach Ostern, so wird es sie auch für die Zeit vor Ostern geben. Man darf an dieser Stelle nicht zu früh von Diskontinuität sprechen[1].

In diesem Zusammenhang erhebt sich endlich die Frage, ob sich Bultmann durch das Programm der Entmythologisierung daran hin-

bittet, weil er z. B. infolge der Ergebnisse der formgeschichtlichen Analysen besser belehrt ist. Bultmann, Bornkamm und ich sind der Intention nach darin einig, daß wir Mängeln der Fragestellung und der Methode nicht mit einer Aufblähung des historischen Materials abhelfen wollen und deshalb die methodologischen Erwägungen in die konkrete exegetische Arbeit einbeziehen müssen. Es fragt sich dann, ob nicht gerade die ein historisch-kontinuierliches Bild problematisch machenden Brüche und Lücken der Überlieferung von der Sache her notwendig waren. Jedenfalls wird man sämtliche Vereinfachungen der Überlieferung von daher kritisch angehen. Dieser letzte Gesichtspunkt ermöglicht seinerseits die Diskussion mit anderen Forschern, welche die genannten methodologischen Erwägungen nicht mitmachen. – Vgl. meine in Theologia Viatorum VI (Lettner Verlag, Berlin) erscheinende Berliner Antrittsvorlesung „Der Ursprung des christlichen Glaubens".

[1] Wer an dieser Stelle zu früh von Diskontinuität spricht, vereinfacht das Problem auf dialektische Weise. Aus diesem Grunde halte ich die von Ernst Heitsch in seinem Aufsatz: „Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik" in ZThK 53, 1956, S. 196 ff. aufgestellte Alternative für verkehrt. Bultmann wird mit Recht einwenden, er gehöre in die zweite Gruppe der auf die Frage nach der geschichtlichen Kontinuität nicht verzichtenden Historiker, nicht in die erste Gruppe der die Diskontinuität der Offenbarung ausnutzenden Kerygmatiker. Heitsch sollte erkennen, daß die historische Frage, welcher „Preis" für das Kerygma bezahlt wurde, der Erklärung jener Brüche und Lücken gilt, die sich nun einmal schon in der Jesusüberlieferung *und* in ihrer urchristlichen Fortsetzung finden. Diese Frage setzt keineswegs „unweltliche Augen" voraus, sehr wohl aber solche, die sich in der Tat nicht damit begnügen, mit Hilfe der Kategorie der Kausalität historisch zu rekonstruieren. Warum soll übrigens historisches Geschehen nicht „final" bestimmt sein können (S. 202)? Jedoch, auch die Kategorie des Finalen reicht in der Tat nicht zu; wir kennen die Gefahr des Sprüchleins, daß nicht sein kann, was nicht sein darf. Aber wir erlauben uns, auch die Frage nach dem Wesen des Seins selber zu stellen, zumal wir wissen, wie rasch eine lediglich kausal arbeitende Philologie zur – Psychologie überzugehen bereit ist. Um Heitsch entgegenzukommen, sei die Hauptfrage „kausal" formuliert: wie ist es zu erklären, daß die christologisch gesehen so brüchige Verkündigung Jesu eine so ungeheure christologische Wirkung hatte? Darf man ein derart eigenständiges Phänomen etwa als jüdisch-hellenistische Legierung stehenlassen? Ist das Einfache überhaupt fähig, ein Organismus zu werden? Mit welchem Recht *vergleicht* denn Heitsch einen „reagierenden" Glauben der Urgemeinde mit „Jesu Wollen" (S. 208)? Ist die Kategorie „reagierend" kausal oder final? Und: was ist denn das Gemeinsame zwischen Jesus und der Urgemeinde? Muß dieses Gemeinsame „kon-

dern ließ, eine *notwendige* Fehlentwicklung auch des Rechtfertigungsglaubens und damit eine theologisch notwendige Korrektur an seinem Verständnis der Sünde mitzubedenken. Wie, wenn die Sünde erst *sekundär* als „Verfügenwollen" charakterisiert werden dürfte? Damit würde diese Charakteristik der Sünde nicht falsch. Als ein Handeln, das das Jetzt überspielt, ist die Sünde in der Tat ein Verfügenwollen. Da es ein *berechtigtes* Verfügenwollen gibt, kann man hinzusetzen: ein Verfügenwollen am falschen Platz und zur unrechten Zeit. Es gibt ja die Möglichkeit eines verkehrten Handelns auch und erst recht dann, wenn ein Handeln überhaupt nicht nötig ist. Wie, wenn das Wesen der Sünde darin bestünde, daß sie das verschmäht, was Gott schon gab? So daß sie *als* „Aktion" leugnet, *daß* Gott gab (vgl. 1. Joh 1, 10)? Dann bestünde die Entscheidung des Glaubens nicht mehr in erster Linie in einem „Verzicht", trotz Bornkamm, der darin Bultmann folgt, sondern nur in dem Entschluß, Jesus Gehör zu geben. Dieses Gehör gälte auf keinen Fall einem von uns geforderten Übergang von einer Negation zu einer Position, wie K. Barth Bultmann sündigen sehen will, sondern einfach dem Anfang als dem Anfang von einer noch schöneren Fortsetzung. So verstanden wäre der Glaube allerdings Nachfolge. Und die Nachfolge des Glaubens müßte sich ange-

tinuierlich" sein? Oder ist es – das *Selbe?* Wandelt sich aber ein hier *vergleichbares* Kontinuierliches, etwa Jesu Anspruch, ab, so daß statt der alten Termini, z. B. der Gottesherrschaft, neue auftauchen, z. B. die Gnade, so könnte das ja ein Zeichen dafür sein, daß sich schon in *Jesu* Verkündigung ein Neues *vorgeschoben* hat, das später noch einmal anders wirkt, weil die nächstliegende Wirkung, z. B. in der Nachfolge der Jünger und im Tode Jesu, erreicht war. Der Historiker darf sich in diesem Fall das Thema eben nicht bloß von den frühesten Termini geben lassen, sondern er muß einen größeren Zusammenhang überblicken, um das wahre Thema erst zu erheben und dann den strengen Zusammenhang zu fixieren. Dann wird er auch sagen können, *warum* der ganze Verlauf so und nicht anders zustande kam, wobei durchaus erwägenswert bleibt, welche anderen Möglichkeiten von historischen Wirkungen das – *selbe* Thema noch haben könnte. Ein Beispiel für diese Art historischer Arbeit will ich hier ja gerade geben; jedoch darf ich dafür schon auf meine Hermeneutik verweisen, die immerhin bereits 1954 erschienen war. Es war insbesondere Bultmanns Verdienst, daß er Harnacks These von der akuten Hellenisierung des Christentums in der Gnosis schon im Urchristentum wirksam sah. Nun galt es also, die Einheit zwischen Jesus und dem *Urchristentum* zu erfragen, ohne zu früh mit „Mißverständnissen" zu rechnen. Applikative Interessen waren aus der Fragestellung möglichst lange herauszuhalten bzw. *richtig, nicht willkürlich* zu berücksichtigen. Die Unterscheidung zwischen Kontinuität und Diskontinuität ist zu einfach, weil auch sie zu dialektisch ist. – Der Historiker darf also nicht *willkürlich* zur Verkündigung *übergehen!* Aber Heitsch hätte sehen sollen, daß dieser Gesichtspunkt die von Bultmann ausgehende Arbeit ja gerade beherrscht. Und wenn es sich zeigte, daß die Verkündigung selbst ein Bestandteil des zu erhebenden geschichtlichen Zusammenhangs ist, dann war geboten, dieses Moment des historischen Sachverhalts nicht *applikativ*, sondern *explikativ* zu verwerten. Das ist gewiß schwer, aber nicht unmöglich, sondern ein Anlaß für die Forderung einer *methodischen* Entmythologisierung.

sichts des Kreuzes Jesu ihres Glaubenscharakters gewiß erst recht bewußt und sicher werden[1]. Dann wäre der Osterglaube nicht die Erneuerung eines „zerbrochenen" Glaubens, wie Bornkamm meint, sondern die Reinigung und neue Bewährung des in die Nachfolge schon eingetretenen Glaubens.

Trotzdem bestreite ich nicht, daß damals etwas Altes zusammenbrach. Aber man kann und sollte fragen, warum das Alte aus diesem Anlaß, am Wege des Glaubens, zusammenbrechen mußte? Wenn dieses „mußte" gilt, dürfte Jesu Kampf tiefere als etwa nur psychologische Gründe haben. Wir streifen damit wie Bornkamm die Theodizeefrage, stellen sie aber zurück. Wichtig ist, daß sich auch die Glaubenden aus dem Drama nicht einfach heraushalten konnten, sondern daß sie mitbetroffen waren und mitgetroffen werden sollten, aber nicht ohne Verluste aus dem Kampf hervorgingen. Ein Petrus hat sich sogar noch geraume Zeit nachher durch Paulus zurechtweisen lassen müssen[2]. War es vor Jesu Passion anders? Offenbar verfällt und verfiel auch der Glaube gerade um des Wunders willen, wie er es bei dem historischen Jesus erfuhr, sehr früh und leicht einer Selbstauslegung, die ihn für das Geschehen selbst und seinen Fortgang blind zu machen vermag, so daß er leicht zu Fall kommen kann und dann vielleicht sogar zu Fall kommen soll. Unsre Beziehung zum Geschehen verwandelt sich eben in der Praxis sofort in ein *Bewußtsein von Geschichte*. Das zeigt ja schon jeder Brief, in dem ein uns treffendes Ereignis von uns selber berichtet werden soll. Jesu eigene eschatologische Verkündigung scheint ein fortwährender Kampf gegen dieses von jeher unvermeidliche Bewußtsein gewesen zu sein, so daß er für sich selbst ohne weiteres darauf verzichten konnte, z. B. apokalyptische Vorstellungen auszumalen. Jesus reihte sich nicht ein, auch nicht dem Täufer gegenüber.

Hinter der Aufgabe der Entmythologisierung kommt jetzt, wie es scheint, eine neue Aufgabe auf uns zu. Es gilt nicht nur, weltbildliche Bedingtheiten der Sprache Jesu und seiner Jünger richtig zu erkennen, sondern es gilt vor allem, Jesu eigene Sprachbemühung als Kampf gegen ein unvermeidliches, altes oder auch neues geschichtliches Bewußtsein, als Kampf gegen die Objektivierung des Glaubens selber zu verstehen. Warum hat sich derselbe Jesus, der seine Jünger auf seine Weise „erzog", denselben Jüngern auch entzogen? Gibt es keine

[1] Ist Mt 5, 48 Par. eine Vorstufe dazu? Vgl. meinen Beitrag in Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, Töpelmann, Berlin 1954, S. 130–136: „Die vollkommene Gewißheit. Zur Auslegung von Matthäus 5, 48". Vgl. Mt 11, 28–30 mit 16, 24–28.

[2] Gal 2, 14.

Modellsituation des Menschen vor Gott, weil Gott nur „unmittelbar" begegnet, wie Bornkamm richtig betont, dann ist der Mensch, sei er nun Sünder oder nicht, mehr noch als auf Gnade genau wie Israel auf Barmherzigkeit und d. h. im Horizont des Heilsgeschehens: auf die *Folgen* der Gnade „geworfen" (um Bornkamms Terminologie aufzunehmen)[1]. Ist das richtig, dann wird aber auch „Gottes Wille" schärfer zu interpretieren sein, als das Bornkamm getan hat. Schon beim Entmythologisierungsprogramm blieb unbefriedigend, daß es den (seit J. Weiss) traditionell gewordenen Hiatus zwischen Jesu eschatologischer Verkündigung und seiner Verkündigung des Willens Gottes im Ansatz stehenließ. Diesen Mangel hat Bornkamm ebenfalls nicht beseitigt. Auch er steht noch stark im Banne der mit dem Entmythologisierungsprogramm erst anvisierten Schwierigkeiten. Dem naheliegenden Vorwurf, hier falle das Wunder, setzt sich auch Bornkamm aus. (Aber welche Theologie könnte derartigen Vorwürfen entrinnen?) Es mag sogar sein, daß Bultmann theologisch gesehen näher beim Wunder steht als Bornkamm, und zwar gerade deshalb, weil er es als Historiker für unzugänglich hält, während Bornkamm Distinktionen macht, ohne das theologische bzw. historische Denken durchzuhalten. Offenbar sind noch erhebliche Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen.

II. Die Geschichte der Unmittelbarkeit

Die Entmythologisierung des neutestamentlichen bzw. des urchristlichen Kerygmas durfte nicht mit „Reduktion" verwechselt werden. Richtiger wird man zu sagen haben, daß das urchristliche Kerygma selber (schon als proklamatorischer Ruf in die Welt!) eine Reduktion der Offenbarung Gottes im historischen Jesus darstellt. Der unleugbaren urchristlichen Reduktion des historischen Jesus auf einen ins Kerygma einbezogenen, in gewisse theologische Grundaussagen gewissermaßen „gefaßten" Jesus entspricht auf der andern Seite die Einbahnung des Glaubens auf bestimmte theologische Weichenstellungen bzw. Antithesen in den ältesten, meist an der Taufe orientierten neutestamentlichen Schriften, z. B. in den Briefen des Apostels Paulus. Reduktion ist also nicht etwas an sich Unerlaubtes, sondern eher eine im radikalen Sinne „ästhetische", jedem Bewußtsein von Geschichte notwendige Lebensbewegung. Man muß sagen können, was man weiß, wenn man glaubt. Das gilt nicht nur bei der Taufe, sondern überall, wo Christen sind. Trotzdem besagt die Entmytholo-

[1] S. 132.

gisierung tatsächlich das Gegenteil von einer kerygmatischen Reduktion der Offenbarung. Sie meint nicht so etwas wie Verkürzung, auch nicht historische Rekonstruktion, wohl aber eine neue Begegnung mit der Geschichte selbst und insofern die kritische Besinnung auf den Preis, den der Glaube für das Kerygma zahlen muß.

Bultmann hatte gegen Harnack und andere Liberale im Blick auf Jesu zeitbedingte Predigt vom Reiche Gottes betont, man dürfe nicht kurzerhand zwischen „Schale und Kern" unterscheiden, d. h. man dürfe das Kerygma nicht seinerseits „auf eine religiös motivierte idealistische Ethik" reduzieren[1]. (Der Gegenbegriff einer „eschatologischen" Ethik war ein Terminus Hans von Sodens, findet sich aber auch bei Bultmann!) Mit dem gleichen Vorwurf wendet sich nun Bornkamm gegen Albrecht Ritschl. Bornkamm sagt[2]: „Der Sinn des Gottesreiches in Jesu Botschaft wurde verhängnisvoll mißverstanden von der Theologie des 19. Jahrhunderts, die in Abhängigkeit von Kants Lehre vom höchsten Gut und zugleich im Einklang mit dem Fortschrittsglauben ihrer Zeit das Reich Gottes als höchstes sittliches Ideal bezeichnete, dessen Verwirklichung Aufgabe des Menschen sei. So etwa A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion (1881 [2]), § 5 unter ausdrücklichem Hinweis auf die Gleichnisreden Mk 4. Sie ‚deuten unter der Frucht immer ein Product der Menschen an, welches aus deren Selbstthätigkeit (!) hervorgeht, die durch die göttliche Saat, d. h. den Antrieb des göttlichen Offenbarungswortes hervorgerufen wird'." Bornkamm bemerkt dazu mit einem Seitenblick auf Richard Rothe: „Die Säkularisierung der Idee des Reiches Gottes war damit auch von seiten der Theologie eingeleitet und freigegeben." Aber, bedarf denn eine Idee überhaupt noch der Säkularisierung? Gibt es heilige Ideen? Wenn Ritschl das Reich Gottes seinerseits *zuerst* (immerhin!) als „religiöse", *darnach* als „sittliche" Idee behandelt, so folgt er einem andern Sprachgebrauch[3], als Bornkamms ohnehin nicht sehr präzis formulierter Vorwurf der „Säkularisierung" (als *Folge* der Theologie Ritschls?) ihn voraussetzt bzw. heute voraussetzen muß. Ritschl ist nicht Ernst Troeltsch, der in der Tat den Fortschrittsglauben oder wenigstens die europäische Kultursynthese liebte und vielleicht doch nicht ganz vergebens erhoffte[4].

[1] K u. M I, S. 24 f.

[2] S. 183 (= Anm. 17 zu S. 66 bei Bornkamm).

[3] Das (durch Christus vermittelte!) Reich Gottes ist für Ritschl der legitime Einsatzpunkt der Dogmatik, die im Gegensatz zu ihrem traditionellen Ansatz nicht mit einem metaphysisch erschlichenen Gottesgedanken, sondern mit Christi Wohltat, eben dem Reiche Gottes, zu beginnen hat.

[4] Vgl. die ausgezeichnete Monographie von Walther Köhler über „Ernst Troeltsch", Mohr, Tübingen 1941, S. 366 ff.

Man sollte mit der hoffärtigen Verlästerung Ritschls endlich aufhören[1]. Schon die Theologie von Bultmanns Lehrer Wilhelm Herrmann müßte eigentlich eine Warnung sein[2]. Ich will im folgenden wenigstens kurz auf Ritschl eingehen, damit man nachher gelegentlich mit Bornkamms eigenen Aussagen vergleiche. Bornkamm wird sich dem Vergleich um so weniger entziehen wollen, als er ja diese Behandlung Ritschls nicht als erster aufgebracht hat. Was dann als Kritik an Ritschl zu sagen ist, wird sich zeigen.

Also Ritschl schreibt immerhin in § 9 seines „Unterrichts"[3]: „Obgleich die durch die Liebe hervorgebrachten Handlungen und gestifteten [!] Verbindungen unter Menschen als solche sinnlich wahrnehmbar sind, so ist doch der sie leitende Beweggrund der Liebe [d. h. *die* Liebe!] in keinem Falle jemals für die Beobachtung der Anderen vollständig zugänglich, und deshalb ist das Vorhandensein des Reiches Gottes innerhalb der christlichen Gemeinde stets unsichtbar und Gegenstand des religiösen Glaubens." Ritschl nennt dieses Reich in § 8 ausdrücklich „übernatürlich" und „überweltlich" und bezeichnet es als die „geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit". Gleich nach den von Bornkamm zitierten Worten aus § 5 fährt Ritschl in Anmerkung d fort: „Frucht ist das Bild des guten Werkes oder des gerechten Handelns (Mt. 7, 16–20; 13, 33; Jak. 3, 18; Phil. 1, 11). In der Ausübung der Gerechtigkeit, dem dadurch bewirkten Frieden unter allen Gliedern, und der aus dem heiligen Geiste entspringenden Freude oder Seligkeit besteht das Reich Gottes (Mt. 6, 33; Röm. 14, 17. 18)." Wohlüberlegte, exegetisch gut begründete Sätze! Nachdem er auf Luthers Katechismussatz hin-

---

[1] Was steht in Ritschls Schrift „Theologie und Metaphysik", Marcus, Bonn 1881, S. 50? 56, 1?!

[2] Herrmann als Verteidiger Ritschls: Wilhelm Herrmann, Gesammelte Aufsätze, Mohr, Tübingen 1923, S. 12, 115, 300 u. ö.; vgl. das Referat über Herrmann in meiner Hermeneutik 1954, S. 27–41. Herrmann hat recht, wenn er betont, was sich Jesus *zugetraut* hat (Der Verkehr des Christen mit Gott, Mohr, Tübingen 1886, ^{7}1921, S. 73; Ges. Aufsätze, z. B. S. 281 ff.). Jedoch muß diese These ihrem psychologischen Rahmen entrissen und als in der Existenz selbst beheimatet aufgewiesen werden. Ritschl und Herrmann sind unterwegs dazu, indem sie gegen ein Denken kämpfen, das die Substanz von deren Qualitäten trennt. Auch Ritschl und Herrmann geben sich größte Mühe, vom *Inhalt* des Glaubens richtig zu reden, aber sie lassen nicht jeden, der sich gläubig *nennt*, als Diskussionspartner zu, weil sie durch Luthers Rechtfertigungsverständnis eines Besseren belehrt sind. Beide bewahren das 19. Jahrhundert davor, im Horizont des Lutherverständnisses der Symbolik von – J. A. Möhler beurteilt zu werden. Die ganze theologische Bewegung nach dem ersten Weltkrieg scheint ihren Vater vergessen zu haben, soweit sie beansprucht, Luther ihren Großvater zu nennen.

[3] Ich zitiere die erste Auflage: Unterricht in der christlichen Religion, Marcus, Bonn 1875.

gewiesen hat: „– daß ich in seinem (Christi) Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit" – die Einfügung („Christi") stammt von Ritschl!, sagt er in § 6, Satz 1: „Das gerechte Handeln, in welchem die Glieder der Gemeinde Christi das Reich Gottes hervorbringen, hat sein allgemeines Gesetz und seinen persönlichen Beweggrund in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten." Dazu bemerkt Ritschl dann in Anmerkung a: „Das Gesetz, welches Christus in den beiden obersten Geboten des mosaischen Gesetzes nachweist (Mc. 12, 28–33), bezieht sich auf das zum Reiche Gottes gehörige Handeln. Die Liebe zu Gott hat keinen Spielraum des Handelns außerhalb der Liebe gegen die Brüder (1. Joh. 4, 19–21; 5, 1–3)." Diese Liebe ist „das Gegentheil der blos privatrechtlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft", so daß Ritschl in Anmerkung c betonen kann: „Die Verzichtleistung (!) auf die eigenen Rechte, welche aus dem Gesetze der Liebe abgeleitet wird, gilt als Regel im Verkehr mit den Brüdern (Mt. 5, 23. 24. 38–42; auch der Böse V. 39 muß als ein Bruder verstanden werden)." Und so definiert Ritschl denn in § 11: „Der vollständige christliche Begriff von Gott ist die Liebe. Darin ist eingeschlossen, was schon in allen Culturreligionen in irgend einem Maaße feststeht, nämlich daß Gott geistige Person ist. Ferner sind darin eingeschlossen die erst in der alttestamentlichen Religion geltenden Merkmale, daß Gott der Einzige in seiner Art, daß er nicht mit Natur behaftet, daß er deshalb nicht mit der Welt geworden ist, wie die vielen Götter des Heidenthums, daß er vielmehr der Schöpfer des Weltganzen ist als der sich selbst und Alles auf sich hin bestimmende Wille." Da Ritschl ausdrücklich erklärt, daß „die Welterschaffung durch Gott nicht in Analogie mit den Naturursachen richtig gedacht" werde, so ist auf alle Fälle klar, daß diese finale Formulierung des Gottesgedankens bei Ritschl einer nur scheinbar religiöseren Formulierung etwa von der Art, daß Gott alles „von sich her" bestimme, gleichsteht. Denn Gott *bleibt* ja in der finalen Fassung als Wille Grund und Zweck der Schöpfung auch in Zukunft, so gewiß er mit seiner „Ehre" sich selbst will, wie Ritschl wiederholt betont (vgl. § 11, Ziff. c bzw. d; § 12, Ziff. c). Daß die Kategorie des Zwecks bei Ritschl mehr anspricht als nur Allgemeinheiten, ist deutlich.

Bornkamm hätte bedenken sollen, daß „Selbstthätigkeit" des Menschen im Horizont des bei Ritschl stets vorausgesetzten „Gemeindeprinzips" bzw. seiner Auffassung vom heiligen Geiste Gottes in der Gemeinde als dem „Antrieb" zu den „Selbstthätigkeiten" der Glieder der Gemeinde (§ 55!) etwas anderes aussagt als dort, wo man angeblich *nur noch* „ethisch" denkt, das besagt, rein profan lebt. Auch

Luther unterscheidet ja die beiden Reiche innerhalb einer dem Christenmenschen erschlossenen Einheit für beide, so daß z. B. die iustitia civilis in denselben Werken sehr Verschiedenes besagt[1]. Ritschl denkt auch bei seiner Lehre von der christlichen *Charakterbildung* keineswegs an der Gemeinde vorbei. Er denkt vielmehr gerade dort, wo er „ethisch" formuliert (vgl. besonders § 19!), um der „positiven Stiftung Christi" und um des *bleibenden* Verhältnisses willen, „welches zwischen der Gemeinde des Reiches Gottes und ihrem Stifter Jesus Christus obwaltet" (§ 19), in einem sehr modernen Sinne final oder „geschichtlich", verwendet aber das Wort „geschichtlich" so wenig wie Bornkamm in dieser neuen Weise. Übrigens betont auch Ritschl, daß er für ein breiteres Publikum schreibe; es sei die „oberste Klasse der evangelischen Gymnasien".

Ritschl lehnt in der Front gegen die Aufklärung die Existenz einer sog. „natürlichen" Religion einmal ausdrücklich ab (§ 48 a). So können wir doch wohl sagen: es geht hier wie dort, bei Ritschl und bei Bornkamm, ebensowohl um das Bei-uns-sein Gottes wie um des Menschen Bei-Gott-sein, kurz, um die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Auf die Frage: wann ist Gott bei uns? läßt sich antworten: dann, wenn der Mensch bei Gott ist, und d. h. bei Ritschl: wenn wir tätig lieben. Aber die Bedingung der tätigen Liebe bleibt Gottes in Jesus geoffenbarte Liebe! Insofern unterliegt unser liebendes Verhalten als Berufung durch Gott in Rechtfertigung und Versöhnung und d. h. für Ritschl objektiv *und* subjektiv für immer seinem religiösen Motiv. Was soll man aber zu dem naheliegenden Einwand sagen, ob das *religiöse Motiv* dem Gang der Geschichte standhält (vgl. bei Ritschl § 77)? Auch Bornkamm hatte ja den Glauben als ein „Geschehen zwischen Macht und Ohnmacht" bezeichnet[2]. Er wird also für diese Frage offen sein wollen. Nun, im Gegensatz zu einem naiven Entwicklungs- und Fortschrittsglauben, den man ausgerechnet Ritschl so wenig unterstellen sollte wie seinem jüngeren Freunde W. Herrmann, hat man sich besonders nach dem ersten Weltkrieg einigermaßen nachträglich auf Johannes Weiss' Buch über „Die (eschatologische) Predigt Jesu vom Reiche Gottes" (1892, ²1900) be-

[1] Aus der Fülle der Literatur sei auf Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen = Beiheft 5 zur „Evangelischen Theologie", Kaiser, München 1938, S. 157 ff., hingewiesen. Friedrich Gogarten hat mit Recht im gleichen Sinne zweierlei Freiheit des Christenmenschen unterschieden (Fr. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Vorwerk, Stuttgart 1953, S. 90 ff.). Zur Diskussion vgl. jetzt J. Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre (Theol. Ex. heute, N. F. 55, Kaiser, München 1957).

[2] S. 121.

rufen. Man tat sich viel auf die Beobachtung zugute, daß nach Jesu und nicht weniger seiner Zeitgenossen Auffassung oder Vorstellung von Eschatologie Gottes Reich „von selbst" komme (Mk 4, 28 vgl. mit Lk 17, 20 f. u. a.). Dementsprechend wurde nun der temporale Sinn der Reich-Gottes-Parabeln auf eine, wenn auch verborgen anbrechende, vielleicht nur an Jesu Kreuz anschaulich gewordene „Weltenwende" bezogen[1]. Es geht dabei angeblich um eine „Paradoxie von Anfang und Ende", die aber nicht ad absurdum gesteigert werden dürfe. Natürlich nicht; wo bliebe sonst ihr geschichtlicher Bezug? Jedoch, wir müssen an dieser Stelle etwas ausführlicher werden.

Bornkamm sagt dazu[2]: „Gerade darum wird ja der Hörer in den Bereich seiner täglichen Erfahrungen, an Saatkorn und Frucht, Aussaat und Ernte, Feigenbaum und Weinberg, zum Bauern und zur Hausfrau gewiesen. Er weiß es doch, wenn er nur die Augen auftut, daß schon der geringe Anfang das herrliche Ende verheißt. Denn Anfang und Ende, so wunderbar und unbegreiflich es auch sein mag, stehen zueinander in einer sehr bestimmten Beziehung. Aus dem Anfang *wird* das Ende, aus dem Korn die Frucht, aus der Saat die Ernte, aus dem Sauerteig das ganze durchsäuerte Brot. So gilt es das Jetzt (!) zu verstehen, in dem das Geschehen schon anhebt, das Jetzt in seiner Unscheinbarkeit, und ihm keine andern Zeichen der Herrlichkeit abzufordern. Denn Gottes Herrschaft kommt in der Verborgenheit, ja sogar dem Mißerfolge zutrotz." So weit wären also Ritschl und Bornkamm noch beieinander. Denn daß der Widerstand gegen den Mißerfolg bzw. das treue und gehorsame Beharren jene Charakterbildung fördern wird, für die sich Ritschl so stark interessiert – ist das ethische *Verhalten* auch so selbstverständlich wie das eine oder andere ethische *Prinzip?* –, wird konzediert werden dürfen.

Zu wem kommt Gottes Herrschaft? Zu den Armen und Elenden der Seligpreisungen, sagt Bornkamm. Sie sind diejenigen, „die von der Welt nichts zu erwarten haben, aber von Gott alles erwarten, die auf Gott Angewiesenen, aber auch auf Gott Sich-werfenden, in ihrem Sein und Verhalten die Bettler vor Gott", weil sie „an die Grenze der Welt und ihrer Möglichkeiten gestoßen sind"[3]. „So wie das Heute und Jetzt der anbrechenden Gottesherrschaft, das Jesus ausruft und zuspricht (!), in kein Konzept der jüdischen Zukunftserwartung mehr sich hineinfügt, so paßt auch die Schar derer, denen sein Zuspruch gilt, in die Grenzen und Maßstäbe überlieferten Glaubens nicht mehr hinein."[4] In die Maßstäbe überlieferten Glaubens! Wenn aber das

[1] Bei Bornkamm z. B. S. 65 f..
[2] S. 65. [3] S. 69. [4] S. 70.

„Heute und Jetzt" einmal in seiner Bedeutung als Grenze des Daseins *im Dasein selbst* offenbar geworden ist, wird das Neue doch auch zum Schema werden. Die Frage ist dann die, ob die z. B. bei Ritschl vorliegende Betonung der Aufgabe der sittlichen Charakterbildung als einer religiös motivierten und nur so durchführbaren Aufgabe nicht einfach die Folge einer Erkenntnis des „Heute und Jetzt" als Daseinsgrenze im Dasein selbst, in der jedem je eigenen Existenz selbst, war. Die Entdeckung der „Unmittelbarkeit" menschlichen Wesens wird also auch in dieser Richtung, in der Richtung auf die „Säkularisierung" der menschlichen Existenz, eine Geschichte haben. Bornkamm weiß das sehr wohl. Durfte er dann diesen Umstand unbeachtet lassen? Die Unterlassung scheint sich denn auch zu rächen, wie gleich die nächste Frage zeigt.

Denn, so müssen wir jetzt wieder fragen, wenn jener „Zuspruch" des Heute und Jetzt der anbrechenden Gottesherrschaft gilt, wieso muß dann sogar der Glaube der *Jünger* erst noch einmal „zerbrechen", bevor auch sie Jesus glauben können[1]? Blieb die von Bornkamm so eindrucksvoll geschilderte „große Gewißheit" in den Himmelreichsgleichnissen[2] Jesus allein vorbehalten? Es könnte so sein. Aber was soll dann der „Zuspruch" Jesu? Was soll die Plastik der Sprache der Gleichnisse, wenn sie keine Gewißheit *schenkt,* zumal ja Bornkamm selbst ausdrücklich betont, daß besonders die sog. „Wachstumsgleichnisse" erzählt wurden, „um dem Hörer gerade die Distanz des Betrachters zu nehmen"[3]?! Und wenn Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern „Bild der messianischen Freudenzeit ist (Mt 8, 11; Mk 2, 15 ff.; Lk 14, 16 ff.; Mt 22, 1 ff.)", so reden diese Gleichnisse zumal als Tischgespräche (dafür halte ich sie, obwohl man keine strenge Regel aufstellen kann) „in Wahrheit" allerdings „von dem Ereigniswerden" der „Liebe in Jesu Tat und Wort" und gewiß nicht nur von einer „zeitlosen Idee des liebenden, vergebenden Vaters im Himmel"[4] – ich hoffe, daß Bornkamm mit dieser Abgrenzung gegen einen *naiven* Idealismus nicht etwa Ritschl treffen will, dessen Vorstellung von Gott keineswegs die zeitlose Idee eines liebenden, vergebenden Vaters im Himmel bildet, sondern den Gottesgedanken geschichtlich faßt (Unterricht § 19 ff.). Jesu Tat ist also von Jesu Wort nicht zu trennen, sondern charakterisiert dieses Wort als „Zuspruch" (und Anspruch). Dementsprechend definiert Bornkamm auch die „Umkehr" im Sinne Jesu. „Umkehr heißt jetzt: das schon gegenwärtige Heil ergreifen und dafür alles daran geben" (Mt 13, 44–46)[5], weil jetzt „an der Gnade die

[1] Bornkamm, S. 159.
[2] S. 65 f. [3] S. 67. [4] S. 73 f. [5] S. 75.

Umkehr entsteht", nicht mehr umgekehrt die Gnade an der Umkehr oder Buße[1]. Der Bußruf Jesu ist deshalb „Ruf zur Freude"[2]. Aber eben weil das alles bei Jesus so *geschieht,* stößt nun Bornkamm nicht zufällig wieder auf das Problem der Theodizee als die Frage „nach dem Einklang von Schicksal und Schuld" (Lk 13, 1–5)[3]. Trotzdem muß er sagen, dieses „damals wie heute so viel gequälte Problem" habe in Jesu Worten „nur den geringsten Raum" (vgl. auch Mk 2, 1 ff. neben Joh 9, 1 ff.)[4], ja es sei Jesu „Denken und Lehren fremd"[5]. Bornkamms Darstellung verwickelt sich an diesem Punkt in einen das ganze Buch verwirrenden Widerspruch. Denn auch die von ihm mit Recht aufgewiesene „Spannung" „zwischen solchen Worten Jesu, die vom Kommen der Gottesherrschaft als einem zukünftigen Geschehen reden, und solchen, die ihren Anbruch schon jetzt in der Gegenwart verkünden"[6], ist ja noch nicht erklärt, wenn Bornkamm endlich feststellt, daß Jesu Botschaft fordert, „mit der Zukunft zu rechnen und die Stunde zu ergreifen, nicht die Zeiten auszurechnen". Und wenn Bornkamm dann fortfährt: „Die in rechter Weise Wartenden sind darum gerufen, den Willen Gottes jetzt *mit gesammelter Kraft zu erfüllen*"[7] (von mir hervorgehoben), so wüßte ich nicht, was etwa A. Ritschl gegen einen solchen „ethischen" Satz einzuwenden hätte, es sei denn, daß er Bornkamm Mangel an Konsequenz vorzuwerfen hätte. Denn Bornkamm kann nicht einwenden, er beschreibe nur, ohne zu interpretieren; seine Darstellung will vielmehr mit vollem Recht zugleich Interpretation sein.

Noch stärker erinnert an Ritschl Bornkamms Satz, daß Jesus *im Gesetz* Wichtiges und Geringeres kritisch unterscheide, weil Jesus „nicht vom Standort der zensierenden Vernunft aus, sondern aus der unmittelbaren Gegenwart des göttlichen Willens heraus" rede, „der auch das unmittelbare Ja des Verstehens fordert. Das heißt zugleich um des Gesetzes willen, nicht wider das Gesetz: ‚Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer!' (Mt 9, 13; 12, 7). ‚Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit allen Gedanken und ganzer Kraft' (Mk 12, 30)."[8] Ich will nicht darauf eingehen, daß mir der Ausdruck „zensierende Vernunft" unverständlich geblieben ist (denn die „Vernunft" wirkt ja gerade unmittelbar mit einem verstehenden Ja oder Nein, „zensiert" also nicht aus der Distanz, ist aber freilich nicht ein für alles zuständiger Richter). Wir stellen vielmehr eine Bornkamm selbst bewegende Frage zur Sache:

[1] S. 76. [2] S. 77. [3] S. 79 f.
[4] S. 73. [5] S. 129. [6] S. 82.
[7] S. 87. [8] S. 92.

was ist denn das Neue der ganzen Botschaft Jesu, wenn sie als *eschatologisch* gefüllt zu verstehen ist? Antwort: Jesus „befreit den Willen Gottes (!) aus der Versteinerung der Rechtstafel und greift nach dem im Gewahrsam der Gesetzlichkeit sich einschließenden und sichernden Herzen des Menschen“ [1]. Der Sünder hat sich also mit Hilfe des Gesetzes am Gesetz, mit Hilfe der Norm an der Norm vergriffen und kann sich davon nicht frei machen, weil das Gesetz oder die Norm eigentlich so etwas wie Unmittelbarkeit zur Geltung bringt: gegen die Sünde an der Unmittelbarkeit kann nur die Unmittelbarkeit selbst helfen. Es wird also eine *Geschichte der Unmittelbarkeit* geben müssen, falls dem Sünder überhaupt geholfen wird, denn der Sünder hatte diese Geschichte ja gerade mit der Sünde herbeigeführt, indem er sich „im Gewahrsam der Gesetzlichkeit“ einschloß. Das Neue wird also nicht ein neuer *Gedanke* über die Hilfe (der Unmittelbarkeit), sondern ganz allein das Ereignis der Hilfe selber sein. Dieses Ereignis wird das Gefängnis aufbrechen wollen, das sich der sündige Mensch selbst bereitet hatte.

In der Tat fährt Bornkamm fort [2]: Während alle Kasuistik mit ihren Maschen und Löchern herzlos ist (stimmt das eigentlich?), greifen die „konkreten Weisungen Jesu dagegen“ „durch die Lücken und Löcher nach dem Herzen des Menschen und treffen dorthin, wo sein Dasein gegenüber dem andern und gegenüber Gott wirklich auf dem Spiel steht“. „Niemals wird richtig, allzu richtig *über* Gott geredet, immer ist Gott da (!) und der Mensch da (!) in unverstellter Wirklichkeit.“ Denn Jesus versteht „schon die Gesinnung als Tat“. Tut das übrigens Ritschl nicht auch? Besteht er nicht eben deshalb auf der Charakterbildung? Hat die Gesinnung keine Geschichte? Vergißt sie sich, darf sie sich vergessen, wenn sie echt war? Bornkamm fährt fort: „Die ‚Relativierung‘ der Tat bedeutet . . ., daß sie zu dem, was der Mensch in Wahrheit ist und will, in Beziehung gesetzt wird. Nun ist sie nicht mehr ein Werk, das gleichsam vor den Menschen tritt, wie auch das Gesetz nicht mehr ein Statut ist, das vor Gott treten könnte.“ Die „in moderner Ethik geläufig gewordene Unterscheidung von Tat und Gesinnung ist Jesu Verkündigung völlig fremd.“ [3] Die Bergpredigt verlangt so einfach „das Ja zu der Realität des göttlichen Willens“ [4]. „Mit höchstem Nachdruck werden die Jünger in Jesu Forderung . . . auf Gott gewiesen, den kommenden und schon gegenwärtigen und wirkenden Gott. Aus Gottes Gegenwart und im Angesicht seiner Zukunft zu leben, darauf also zielt Jesu Gebot: ‚Auf daß ihr Kinder seid

[1] S. 96.
[2] S. 97.
[3] S. 97.
[4] S. 98.

eures Vaters im Himmel!"[1] Und weiter: „Hier werden Jesu Botschaft von der Nähe des Gottesreiches und seine Verkündigung des göttlichen Willens völlig eins. Beide lassen den reinen und unverhüllten Willen Gottes vernehmen. Beide bezeugen seine Herrschaft und sind das Gericht für ein Leben, das nur aus dem Irdisch-Vorfindlichen, seinen vermeintlichen Realitäten und Maßstäben sich bestreitet. Die Seligpreisungen und Forderungen der Bergpredigt brechen darum nicht hoffnungslos auseinander. Aus Gottes Gegenwart und im Angesicht seiner Zukunft zu leben, ist die Gnade, die Jesu Seligpreisungen zusprechen, und nicht minder die Gnade seiner Gebote."[2]

Bornkamm hat in diesen Sätzen den Höhepunkt seines Buches erreicht. Daß er sich dessen bewußt ist, zeigt der folgende, applikativ zusammenfassende Satz: „Die Tür, die Jesus mit den Seligpreisungen öffnet, schlägt er nicht wie der Cherub mit dem Flammenschwert wieder zu." Trotzdem werden wir zu beachten haben, welcher Preis für den Übergang zur Applikation, zur unmittelbaren Verkündigung bezahlt wird (die Exegese übernimmt hier ja auch noch die Aufgabe der Predigt)! Bornkamm kann natürlich sagen, dieser Übergang ergebe sich aus der Art seiner Publikation, er sei durch die damit angesprochenen Leser bedingt. Aber daß Bornkamm überhaupt so verfahren kann, ist durch seine Auffassung von der Sache selbst begründet. (Wir werden gleich nachher sehen, daß auch er einen Einwand geltend zu machen hat.) Wer sich auf die unmittelbare Wirklichkeit beruft, wird durch die Wirklichkeit selbst in Frage gestellt und muß dann selber wieder an die Wirklichkeit appellieren. Diese Banalität, wie gesagt, ist keineswegs unsachgemäß! Sie ist vielmehr so aufregend wie die *Gnade* selbst. Auch sie kann ja nur Ereignis sein oder eben nicht erfaßt werden; tertium non datur. Eben deshalb wird man aber sagen müssen, daß Bornkamms Berufung auf die Realität, auf die Unmittelbarkeit zwar dem Charakter der Gnadenbotschaft entspricht, wie sie denn auch dem Wesen der sich in Jesu Tat und Wort ankündigenden Vergebung nicht widerspricht. Entspricht sie aber schon dem *eschatologischen* Charakter von Jesu Verkündigung? Bedingt *dieser* Wesenszug von Jesu Verkündigung nicht eine geschichtliche Prämisse? Besteht die Prämisse nicht darin, daß Jesus zwar in seinem Tun und Reden von der Vergebung ausgeht, aber doch gleichzeitig merken läßt, daß das *Ereignis* der Vergebung eben nicht schon erfaßt ist, wenn man sie auf das „Herz" des einzelnen bezieht? Jesu eschatologische Botschaft meint doch, wie Bornkamm selber betont, die „Weltenwende"!

[1] S. 99. [2] S. 99.

Was dabei geschehen soll, hebt gewiß erst an. Jene „Spannung" von Anfang und Ende ist also keineswegs paradox, sobald man beachtet, daß sie das *Ereignis* der Offenbarung *geschichtlich* offenhält. Das muß so sein, wenn wirklich eschatologisch, im Blick auf die Welt selbst, geredet werden soll. Ist nun etwa ein Jünger von der Botschaft getroffen, so wird das für ihn, den Einzelnen, und dann auch im gegenseitigen Verstehen solcher Menschen jenes „Bewußtsein von Geschichte" hervorrufen, von dem wir schon sprachen. Sie werden dann das Recht haben, das, was sie erfaßten, als Gnade aufzufassen. Vergebung und Gnade sind also an diesem Punkt wohl zu unterscheiden. Die Vergebung bleibt eschatologisch in der Schwebe, die Gnade aber nicht. Die Gnade ist vielmehr ein Wort der Antwort und geht nur deshalb in die Verkündigung ein, weil die Botschaft von solchen Menschen weitergetragen wird, welche die Botschaft Jesu annahmen. Dadurch wird aber die Botschaft selber einen neuen Charakter annehmen. Sie wird jetzt applikativer formuliert werden, so daß das Wort der Gnade leicht zu ihrer Mitte wird. Diese neue Mitte prägt aber der ursprünglichen Botschaft eine neue, aus dem sozusagen befriedeten Verständnis der ersten Hörer erwachsende Einheit auf, die vorher geschichtlich offengehalten war. So kann denn Bornkamm an dieser Stelle seiner Ausführungen applizieren, weil seine Darstellung selbst aus der Applikation erwachsen, nämlich paulinisch gefärbt ist. Dabei geht aber die ursprüngliche Spannung der Botschaft, ihr geschichtliches Element, verloren. Man kann auch sagen, die Spannung verlagere sich an einen andern Platz. In der Tat zeigt sich das sofort in Bornkamms weiteren Ausführungen, in welchen er sich nun den vorhin angedeuteten Einwand macht, und auch dabei blickt das Theodizeeproblem wieder heimlich zum Fenster herein.

Bornkamm sagt nämlich sehr betont und für uns nun nicht mehr überraschend, Seligpreisung und Forderung seien „eine *verborgene* Einheit"[1]. Christus sei „hier nicht anders da" als „völlig eingegangen in sein Wort". Das ist freilich eine sehr runde Formulierung, die in Wahrheit Jesus selbst zur gespannten Existenz macht. Ist sie richtig? Wir werden darauf zurückkommen. Bornkamm fährt, seinen Ansatz bei der Unmittelbarkeit festhaltend, aber, möchte man sagen, zu spät, fort: „Keine noch so schrift- und bekenntnismäßige ‚Christologie' kann und darf darum das Gedränge unwirklich machen, in das die Bergpredigt den Hörenden versetzt; er hat es als der in dieser Welt noch Gebundene und nach ihren Erfordernissen Fragende und Fragenmüssende wehrlos zu bestehen."[2] Was bedeuten aber dann die zwei

[1] S. 99. [2] S. 100.

Schwerter in Lk 22, 38? Heißt leiden wehrlos sein? Jedoch, auch für Bornkamm führt jenes „Gedränge" nicht einfach ins Malheur. „Niemand kann bestreiten, daß sie (d. h. die Bergpredigt) immer wieder die Gewissen aufs höchste geschärft hat. Nicht weniger aber gilt, daß sie gerade damit, daß sie in eine oft genug aussichtslose Spannung zwischen Gottes Willen und dem eigenen Vermögen hineinführt, das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit weckt, dem Jesus die Verheißung gibt (Mt 5, 6)." [1]

Wie steht es dann mit der Forderung des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe? Auch hier geht beides nicht ineinander auf! „Offenbar hat die unauflösliche Einheit, zu der Jesus beide verbindet, ihren Grund und Sinn nicht in der Gleichheit derer, denen die Liebe gilt, sondern im Wesen der Liebe selbst. Sie ist in Jesu Wort der Verzicht (!) auf die Liebe zu sich selbst, die Bereitschaft und die Tat der Hingabe, gefordert und verwirklicht dort, wo der Angeredete wirklich ist, oder – was dasselbe meint: wo der Nächste ist, der auf ihn wartet. So und nicht anders ergeht Gottes Anruf, so werden Gottesliebe und Nächstenliebe eins. Hingabe an Gott heißt nun nicht mehr Rückzug der Seele in den Paradiesgarten der Innerlichkeit und Auslöschen des Ich in andächtiger Versenkung, sondern das Wachsein und Bereitsein für Gott, der im andern mich anruft. In diesem Sinn ist die Liebe zum Nächsten die Bewährung der Liebe zu Gott. Die einzige Frage, an der sich alles entscheidet, ist darum die Frage nach dem Nächsten." [2] Sie wandelt sich, wie die Erzählung vom barmherzigen Samariter zeigt, in die andere Frage um, wem ich der Nächste bin, d. h. also in die Frage, wo jemand auf mich, auf meine Liebe wartet [3]. Die Liebe geschieht immer in der Unmittelbarkeit der Begegnung. „Man kann nicht menschlich, nicht ‚anthropomorph' genug von ihr reden. So erst wird das Wunder deutlich, daß Gottes Begehren im Sich-schenken geschieht." [4] (Vgl. daneben Mt 7, 12.)

Kann der Mensch um der Liebe willen wirklich „immer von neuem nur an das gewiesen werden, was er immer schon weiß" – Bornkamm denkt dabei nicht etwa nur an die geschichtliche Erfahrung im historisch überprüfbaren Bewußtsein! –, so daß es keinen „letzten Abstand" von der auf uns eindringenden Liebesforderung gibt [5]? Ich sage jetzt gegen Bornkamm und gegen – Ritschl: das „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" verrät gerade *als* Forderung einen *unüberwindbaren* „letzten Abstand" zwischen dem Einzelnen und der Forde-

[1] S. 100.
[2] S. 102.
[3] Vgl. S. 103 f.
[4] S. 107.
[5] S. 107.

rung, also der Liebe, wie das Versagen des Reichen zeigt (Mk 10, 17–22). Eben die *Forderung* selbst ist der letzte, gewiß kein Quantum darstellende, wohl aber qualitative, der unüberwindbare Abstand von der Liebe. Die Liebe wird nie erfüllt, solange sie Forderung bleibt! Es gibt keinen Weg von der Negation zu der Position in dieser Sache, so wahr der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen und der Unterschied zwischen den Menschen selbst nichts Quantitatives, sondern eine unverrückbare Qualität ist. Wie käme es sonst zu Begegnungen? Eben deshalb ist die Liebe entweder Ereignis oder nicht, aber gerade so als die eigentliche Forderung an den Menschen und sein Leben allerdings verständlich. Verständlichkeit besagt freilich keineswegs dasselbe wie Anerkennung. Fehlen uns die Begegnungen der Liebe, kommen sie nicht zustande, obwohl wir sie vielleicht aufs höchste schätzen, so bedeutet das nicht, daß wir die Liebe als Forderung an uns selbst anerkennen. Das Wesen der Forderung kommt unter solchen Umständen vielmehr in der Form einer Bedingung zum Vorschein, weil wir wissen können, daß wir ohne die Begegnungen den Sinn unseres Lebens verfehlt haben. Sorgt sich der Mensch aber um den Sinn seines Lebens, so stößt er bei Jesus nicht nur auf eine Feststellung über die unerläßliche Bedingung seines Glücks, sondern eben auf die Forderung der Liebe – und lehnt sie ab, weil er sie zwar sehr wohl versteht, aber nicht glaubt, daß die Liebe unser Leben wirklich bewältige. Er leugnet nicht die Liebe, aber die *Macht* der Liebe. Das ist die Gegenposition zu Bornkamms Appell an die Wirklichkeit (s. o. S. 143).

Warum besteht Jesus trotzdem auf der Liebesforderung? Antwort: deshalb, weil Jesus eben *nicht* „völlig in sein Wort eingegangen ist", wie Bornkamm behauptet hatte[1], sondern weil Jesus selbst *neben* seinem Wort steht (Mk 12, 34; 10, 21 usf.)? Soviel ist jedenfalls deutlich: die Liebe kommt nicht von der *Forderung* der Liebe, sondern die Liebe kommt – von der Liebe! Sie versteht sich nur deshalb „von selbst", weil sie von selbst kommt. Das weiß Jesus (vgl. nur Lk 7, 47; 22, 27). Deshalb wendet sich die Liebesforderung bei ihm zwar gegen die Kasuisten und gegen die Heuchler, aber nicht gegen die Armen, nicht gegen die Jünger. Sehr wohl aber wendet sich die Liebesforderung Jesu an den *Glauben* der Jünger, wie schon die Seligpreisungen zeigen (Mt 5, 7). Was sollen sie denn glauben? Die Jünger sollen nicht nur glauben, daß Gott in allem Liebe fordert und bewährt haben will, sie sollen auch nicht bloß glauben, daß die Liebe der Sinn des Lebens sei, sondern sie sollen vor allem andern an die *Macht* der Liebe als der tatsächlichen und rettenden Entscheidung über unser Dasein glauben.

[1] S. 100.

Ruft denn das Vaterunser nicht einfach diese Macht her? Ist das nicht der Inhalt der größten Parabeln im Evangelium wie der von den verlorenen Söhnen oder der von den Arbeitern im Weinberg und auch der vom Schalksknecht, ja sogar der vom Sämann und des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat? Hängt aber unser Leben wirklich von der Macht der Liebe ab, so geht es dabei allerdings stets um „Unmittelbarkeit". Aber die Unmittelbarkeit der Liebe als der entscheidenden Daseinsmacht ist nun Geschenk und Verheißung zugleich Denn wenn es in unserem Leben um Liebe geht, dann geht es in der Tat nur um das, was uns in unserem Leben *geschieht.* Ist aber die Liebe Geschenk und unmittelbar, so kann sie uns für die Zukunft nur als Verheißung zu eigen sein. Sie muß uns aber zu eigen sein können, wenn sie *uns* zu der uns rettenden Macht nicht nur im Augenblick, sondern in unserem Leben schlechthin werden soll. So kommt es nicht nur darauf an, daß die Liebe geschieht, sondern auch darauf, daß sie weiterhin geschehen wird. Sie wird um unseretwillen eine Geschichte haben sollen. Und an diese Geschichte wird der glauben müssen, der sich von Jesus in die Liebe hineingezogen weiß. Damit er nun an die Geschichte der Liebe glaube, stellt ihm Jesus die Liebesforderung. Diese Forderung ist so verstanden nichts anderes als die Ermutigung zum Glauben an die Verheißung, daß die Liebe ihre befreiende Geschichte haben *wird.* Das wird sich gewiß auch an Jesus selbst zeigen müssen: Jesus verspricht sich seinen Jüngern mit der Liebesforderung als Pfand für die Geschichte der Liebe.

Die Hauptfrage des Auslegers ist jetzt nicht mehr die nach der Einheit der Verkündigung Jesu, sondern die, warum sich Jesu Verkündigung *einerseits* „eschatologisch", *andererseits* „ethisch" entfaltet. Denn es scheint jetzt, als ließe sich ein aus dem Wesen der Existenz Jesu ableitbarer Grund dafür angeben, so daß wir nicht mehr mit Bornkamm darauf angewiesen sind, die Nuancen dieser Verkündigung auf ihre akzidentellen Anlässe zu verteilen, während Bultmann von den stilistisch ermittelbaren Hauptformen der Stoffüberlieferung her unterschieden hatte.

III. Jesu Glaubenshilfe

Die ihrem Gebrauch nach schon ethisch befangene, eigentlich zu profane Formel von „Wort und Tat"[1] in der Geschichte Jesu reicht nicht aus. Jesu Tat ist in Wahrheit der Oberbegriff, wie denn auch Jesu Verhalten als der wahre „Rahmen" seiner Verkündigung aufge-

[1] Vgl. Jak 1, 22 f.; 2, 10 ff.

faßt werden kann. Dieser Oberbegriff gliedert sich in den Evangelien so, daß einmal und vor allem das Wunder, dann das Leiden und endlich auch das Wort als Jesu Tat verstanden wird.

Beim Wunder ist stets die Hauptsache, daß es passiert. Wenn also heute oft, auch in der Theologie, etwas brutal gefragt wird, was damals mit und um Jesus passiert sei, so braucht diese Frage nicht notwendig nur das Merkmal einer positivistischen Historik oder Wissenschaftslehre zu sein. Schon die Wundergeschichten reizen zu dieser Frage. Dasselbe gilt für die paulinische Behandlung des Auferstehungskapitels. Der Ausleger hat sich freilich zu fragen, ob er sich mit einer derartigen Fragestellung naiv zufriedengeben darf.

Dagegen darf man den *Glauben* nicht in *falscher* Weise mit dem Wunder verbinden. Bornkamm wehrt sich mit vollem Recht gegen die Anmaßung, der christliche Glaube *beweise* sich durch den Glauben an die in den Evangelien erzählten Wundergeschichten[1]. Wundergeschichten verhalten sich zu dem Wunder wie das Bewußtsein von Geschichte zur Geschichte selbst; sie sind ein spezieller Fall dieses Bewußtseins, aber auch so keineswegs notwendig authentische bzw. direkte oder auch nur indirekte Zeugnisse für das Wunder, das sie erzählen. Es gibt ja bekanntlich typische Wunderstoffe; sie werden im Verlauf mündlicher und, in unserem Falle, immer sekundärer schriftlicher Überlieferung vorherrschen. Gerade einige der evangelischen Wundergeschichten berichten ausdrücklich, der Glaube sei die Bedingung für das Zustandekommen des Wunders als der Tat Jesu gewesen (Mt 9, 22; Mk 10, 52; Lk 17, 19; vgl. auch 7, 50), während der Zweifel bzw. der Kleinglaube unter Umständen enttäuscht werden muß (vgl. Mk 6, 5; Mt 8, 26; 16, 8; 14, 31). Es ist nicht geraten, die Hervorhebung dieser Bedingung für das Wunder nur als ein typisches traditionelles Motiv zu behandeln. Das zeigt sich daran, daß die Jünger (a posteriori gesehen!) den Glauben sogar nötiger haben als viele Außenstehende, die eben um Hilfe flehen (Lk 17, 5 vgl. mit Mt 8, 5–13 usf.; 15, 21–28). Denn der Satan „will den Glauben zum Aufhören bringen" (Lk 22, 31 f.)[2]. Damit war eine Erfahrung der Kirche ausgesprochen. Nicht der Zweifel – er ist vielmehr der Gegner in den typisch *traditionellen* Stoffen –, sondern die Anfechtung durch die Geschichte erschwert es dem Glauben, sich des Wunders zu erfreuen.

Nun macht Matthäus darauf aufmerksam, daß Jesu Wundertaten Liebestaten sind (Mt 8, 16 f.; vgl. auch 9, 13. 35–10, 1; 11, 5. 28–30; 12, 17–21). Zu diesem Gesichtspunkt paßt die Warnung vor Magie bzw. versucherischem Wundertun ebensogut wie zur Abwehr der An-

[1] S. 120. [2] S. 121 f.

fechtung (vgl. Mt 4, 1–11 Par.); vgl. ferner die Abweisung der Zeichenforderung (Mk 8, 11–13 par.). Endlich werden alle Wundertaten Jesu in den Evangelien durch die Liebestat seines Sterbens sogar überboten (Mk 10, 45 Par.; Lk 22, 27; Mk 14, 22–25 par.; Joh 11, 51 f.; 13). Das besagt: das Bild des Wundertäters wird durch das Bild des Gekreuzigten eindeutig in der Richtung festgelegt, daß sich der Glaube nicht mit der Erzählung der vereinzelten Liebeserweise des wundertätigen historischen Jesus begnügen muß, sondern Jesu Macht als die in alle Zukunft wirksame Macht der Liebe verheißen bekommt, obschon diese Macht gerne sub contrario, also dort und dann wirkt, wann und wo niemand ihre Wirkung erwartet hätte. In diesem Sinne werden gerade die sog. Naturwunder, unter ihnen besonders die Auferweckungsgeschichten, dem Wesen oder „Ort" des Glaubens am besten gerecht. Das ist im Johannesevangelium thematisch erfaßt (Joh 11, 25; 20,29).

Damit ist aber doch auch die Frage gestellt, ob speziell Jesu Leiden und Sterben in den Evangelien so eindeutig unter den paulinischen Rechtfertigungsglauben an die Botschaft von der Gnade gerückt werden darf, wie man das gemeinhin tut, weil man an diesem Punkt ja in der Tat sehr nahe beim „Wort vom Kreuz" steht (1. Kor 1, 18). Schon das ist die Frage, ob Leiden und Sterben Jesu einfach zusammengehören. Denn jede Liebe leidet, sobald der Kampf mit der Welt auf sie zukommt. Das Theodizeeproblem beschäftigt Bornkamm, wie schon gesagt, nicht zufällig so stark, obwohl er es abwehrt. Was kann Jesus seinen Jüngern denn bieten? (Gewiß, der Glaube hat diese Frage nicht mehr nötig; aber die Interpretation des Glaubens hat sie nötig!) Gerade wenn man mit Bornkamm zugibt, daß Jesus mit den Seinen und ohne jemand auszustoßen eschatologische Freudenmahlzeiten abgehalten hat[1], wird um so sorgsamer auf jene Mahnungen zum „Klugsein und Wachen" zu achten sein, denen Bornkamm denn auch besondere Aufmerksamkeit schenkt[2]. Was steckt hinter der Bitte: „Herr, laß ihn noch dieses Jahr!" (Lk 13, 8)[3]? Sollen wir nur sagen: „Gottes unverdiente Geduld", oder müssen wir nicht vielmehr auch da sagen: Jesu Leidensbereitschaft? Jesus kann den Seinen nur das eine bieten, wozu er sie ruft: seine Liebe (Lk 22, 27). Aber gerade damit kann er ihnen noch mehr bieten. Er kann sie, wie ich meine, dazu anhalten, ja erziehen, daß sie es lernen, an die Liebe zu *glauben*. Das kann er freilich nur so tun, daß er sich ihnen auch wieder entzieht, indem er sie nüchtern belehrt, und daß er sie belehrt, indem er mit ihnen auf verschiedene Art umgeht. Er wird ihnen also die Freiheit zu eigener Entschei-

[1] S. 73 f. [2] S. 79–82.
[3] S. 80.

dung zumuten müssen, so daß sie sich *nicht unmittelbar* auf seine Anweisungen berufen können.

Man wird zugeben, daß sich in den Evangelien sogar Anweisungen rechtlicher Art finden wie z. B. das Verbot der Ehescheidung und die Verfahrensregel für Konflikte in der Gemeinde (Mk 10, 2–12 par.; Mt 18, 15–18). Aber in der Hauptsache steht doch fest, daß Jesus das, was er fordert, im Blick auf die Wahrheit und Reinheit der Liebe fordert. Genau diese Schärfe der Forderung erhebt sich nun nicht als ethisches Postulat, sondern angesichts der tieferen Wahrheit, daß die Freiheit zur Liebe ein Geschenk Gottes ist, so daß z. B. dem Vergeben keine Grenze gesetzt ist, wohl aber ein Grund (Mt 18, 21–35). Muß man dann aber nicht sagen, daß Jesu Liebesforderung weniger der Liebe selbst, sondern der *Situation* der Liebe gilt? Liebe kommt von der Liebe. Aber es ist offenbar eine Voraussetzung für den Glauben an ihre Macht, daß man sich als durch die Situation der Liebe gefordert versteht, und es ist eine Voraussetzung für die Forderung Jesu, daß man sich als an *seine* Situation gebunden versteht. Jesu Forderungen, so die markantesten der Bergpredigt, bezogen sich alle auf das Dort und Einst, auf die Stunde der Begegnung mit Jesus selbst. Wie kommt Jesus zu diesem Anspruch? Zu *seinem:* Ich aber sage euch . . .? Darf man sich schon mit der psychologischen Erklärung beruhigen, er sei eben als prophetischer Gesetzeslehrer aufgetreten? Seine eschatologische Verkündigung weist in der Tat darauf hin, daß er, wenn denn von „Rechnen" die Rede sein soll, mit nichts anderem rechnet als allein damit, daß seine Stunde zwar die „letzte" der Welt, aber für die Seinen zum Anfang einer Reihe neuer Stunden und damit eben zum Anfang der Gottesherrschaft *werden* wird. Nicht der Buchstabe, sondern der Geist gebietet in Mt 5 und in den Parabeln! Was heißt das?

Hat Jesus mit seiner Erwartung recht, dann ist die entscheidende Frage, ob die Jünger treu bleiben *werden,* ob sie auf ihn hören und ihm für immer nachfolgen *werden.* Dann, so glaubt Jesus, wird seine Stunde für sie der Anfang der Gottesherrschaft *gewesen* sein. *Das ist die Kehre, für die sich Jesu Verkündigung als eschatologische Verkündigung offenhält.* Die Forderung der Gegenwart ist insofern an die Bedingung der Zukunft geknüpft, als Gottes erlösendes Tun zu erwarten ist und wohl auch im Blick auf die Not der Gegenwart für bald erwartet wurde (Lk 17, 20 ff.); diese Situation setzt sich in der Verfolgung der Gemeinde fort (Mt 5, 10–12 usf.). Aber die Zukunft wird ihrerseits an die Bedingung geknüpft, daß man *jetzt* auf sein Wort höre (Mt 11, 6; Mk 8, 38 usf.). Ob Gottes Herrschaft kommen *wird* (Mt 6, 10), das hängt also davon ab, ob sie als Gehorsam der Jünger gegen

Jesu Wort schon *kam!* Gerade dieses Gemeindegebet ist ja selbst schon ein die Gemeinschaft der Liebe übendes Wort (Mt 6, 12. 14 f.). Die Wirklichkeit der Zukunft hängt also von der Wirklichkeit des Gehorsams der Jünger ab. Gewiß ist dieser Gehorsam Gnade. Die Glaubenden werden das einst dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie sich zu Jesus als dem Anfänger und Vollender des Glaubens bekennen (Hbr 12, 2), daß sie seine Bedeutung für die Welt als seine bereits angetretene Herrschaft über alle und alles kerygmatisch aussagen, missionarisch verkündigen und als seine Gemeinde mit der Taufe auf seinen Namen (dies ist der wohl älteste Brauch) öffentlich demonstrieren. Aber das ändert nichts daran, daß Jesus selbst alles, auch seine eigene Existenz, historisch gesehen an den Gehorsam seiner Jünger gewagt hat. Gerade die in seiner Forderung als solcher zum Ausdruck kommende Selbstenthaltung Jesu unterscheidet ihn von seinem Wort. Er redet im Stile des Gebots, weil er alles an seine Jünger wagt, und er redet unterschieden davon im Stile der eschatologischen Verheißung, weil er sich mit seinen Jüngern zusammenschließt. Das Gebot unterscheidet ihn, die Verheißung einigt ihn mit seinen Jüngern, wenn sie ihm nachfolgen. Er muß, wie sie auch müssen, aber er gibt, weil *sie* nehmen sollen. So nimmt er ihre Zukunft vorweg, indem er seine Gegenwart opfert, damit sie, einst durch sein Wort belehrt, verstehen werden, daß seine Stunde ihre Rettung war. Das ihnen dann zukommende Bewußtsein von Geschichte wird also ein Wissen um *seine* Geschichte sein. Damit sie diese Offenbarung empfangen, bindet er sie an sein Wort und sich selbst an die ihnen mit ihm gemeinsame Zukunft, in welcher sie sich als von ihm gefunden erkennen werden (Mk 8, 38; Lk 12, 8 f.). So liefert er sich an sie aus.

Das scheint eine erschreckende Perspektive zu sein, zumal wenn wir berücksichtigen, daß die Evangelien, abgesehen vom vierten, Jesu Gang zum Kreuz zwar nicht als Zusammenbruch, aber doch als Glaubensniederlage der Jünger schildern (Jüngerflucht; Verleugnung und Verrat)[1]. Das Ereignis von Jesu Auferstehung ist also alles andere als programmgemäß oder selbstverständlich. Auch sie besagt ja, weil sie *verkündigt* werden muß, also nicht etwa nur Frauenerzählung sein will, daß es in Zukunft erst recht auf den konkreten Glaubensgehorsam ankommen wird, wie besonders Lukas, aber auch schon Markus betont (Mk 8, 34 ff.; Lk 18, 7 f.; 24, 13 ff.). Man wird sagen dürfen, daß sich ein Teil dieses Glaubensgehorsams gerade darin bekundet hat, daß die Evangelien den vollen Anspruch des historischen Jesus zur Geltung brachten, indem sie einerseits von seiner Forderung nichts abzogen,

[1] Der Verräter ist ein Typus, keine unmittelbar historische Größe.

andererseits aber die Zukunft der Gottesherrschaft als in Jesu Gekommensein selbst und nicht als nur im Glaubensgehorsam der Jünger angebrochen darzustellen vermochten. Der Gehorsam der Ersten war wohl eine Bedingung für dieses Kommen und Gekommensein, aber er ersparte den Folgenden nichts von dem, was sie zu ihrem Heil selber erfahren sollen. Der eigentliche Zweck der Evangelien *bleibt* die Gemeinschaft mit Jesus selbst. Sie will wiederholt sein, weil nur der konkrete Glaubensgehorsam weiß, daß Jesus wirklich der Anfänger der Gottesherrschaft war.

Jesu Glaubenshilfe für alle besteht also darin, daß er die Offenbarung Gottes als des Vaters, des nahen Gottes, in der Tat an das für die Liebe empfängliche Herz des durch die Liebe erst wahrhaft leidensfähig *werdenden* Menschen band. Jesus hilft uns dazu, indem er sich nicht schont, und er liebt uns, indem er auch sich an sein Wort bindet (Mk 8, 34–38). So steht er vor uns neben seinem Wort und so wird er selbst zum Spiegelbild des Menschen, den Gott will und an den sich Gott für immer gebunden hat: nicht mehr in einem künftigen Israel, sondern in dem gekommenen Menschensohn Jesus ist uns jetzt und künftig das Bild des Sohnes Gottes gewährt. Wer ihn verstehen will, der wird das in seinem Wort *verborgene* Selbstzeugnis hören müssen. Er starb „für uns", um „mit uns" zu sein, weil er selber Gottes Saat, Gottes Schatz, Gottes Perle, Gottes Versprechen und Schulderlaß, Gottes Brot, Wein und Liebespfand ist. Wußte er's? Er hoffte für seinen *Dienst* auf Erfolg im Blick auf die Welt, so daß er einerseits unerbittlich sagen mußte, was der Welt fehlt, und andererseits tröstlich verheißen konnte, was werden wollte. Auch er war ein Mensch. So lernt der Christ an Jesu Gehorsam zwischen Gottes Werk und des Menschen Tun, zwischen Freiheit und Zwang zu unterscheiden, um sich in der eigenen Geschichte im Blick auf Jesus des Glaubens zu trösten, daß die Liebe für sich selber sorgt. Der Glaube erkennt an der Geschichte Jesu, daß Gott zu seiner Offenbarung im historischen Jesus steht. War bei Jesus die Tat der Oberbegriff über dem Wort, so wurde nun das Jesus verkündigende Wort zum Oberbegriff über der Tat, damit sich die Gemeinde des Glaubens der durch nichts zu brechenden Gemeinschaft in Gott erfreue und jeder von sich selbst frei werden möchte.

Jedoch, gehen solche Sätze nicht ebenfalls weit über das hinaus, was man als Interpret der Evangelien in der Frage nach dem historischen Jesus feststellen kann? Das Wagnis der Interpretation verlangt in diesem Falle eine Interpretation *der Geschichte selbst!* Der Irrtum einer scheinbar bescheideneren Praxis der „rein" historischen Fest-

stellungen besteht hier darin, daß Jesu Existenz an einem Phänomen, der Historie, gemessen wird, mit dem sich Jesus eben nicht abfindet, weil er sich, um mit Bultmanns Begriff zu sprechen, nicht mit der „Sünde" abfinden will. Und so ist auch Bornkamms Position noch anfechtbar, wenn er schreibt[1]: „Das Ereignis der Auferstehung Jesu Christi von den Toten, sein Leben und seine ewige Herrschaft sind der Geschichtswissenschaft entzogen. Sie kann sie nicht wie andere Geschehnisse der Vergangenheit ermitteln und ‚dingfest' machen. Das letzte ihr erreichbare Datum der Geschichte ist der Osterglaube der ersten Jünger." Geredet werden könne nun nur noch darüber, was die Botschaft und die Erfahrung, die ihn (d. h. den Osterglauben) begründen, *bedeuten,* wie denn auch das Neue Testament solche Bedeutung nicht verschweige. Bornkamms These ist ein Rückfall in den Positivismus. Die Geschichtswissenschaft macht wohl solche Tatsachen der Vergangenheit gewiß, die sich gewiß machen lassen und daraufhin als Beweismaterial verwendet werden. Aber die Absicht ist doch von vornherein eine andere. Solches Beweismaterial soll ja der historischen *Darstellung* dienen. Und die historische Darstellung hat den Zweck, einen geschichtlichen *Zusammenhang* herauszuarbeiten. Man hat dabei zwar auch zwischen einem Ereignis und seiner Bedeutung zu unterscheiden. Aber die primäre Aufgabe ist nicht die, das Ereignis erst einmal festzustellen, sondern zuvor ist zu fragen, von welcher Art das Ereignis überhaupt ist, das einen geschichtlichen Zusammenhang etwa prägt oder sonstwie bedingt oder auch hervorruft. Fragt man nun im Blick auf den historischen Jesus nach dem für ihn maßgebenden geschichtlichen Zusammenhang, so hat man kein Recht, das „Ereignis" seiner Auferstehung als ein für sich gültiges Ereignis zu isolieren. Man wird vielmehr den Versuch machen müssen, auch dieses Ereignis in demjenigen geschichtlichen Zusammenhang zu belassen, in welchem der historische Jesus angetroffen sein will. Das ist aber nicht diejenige Ereignisfolge, die nach dem ältesten Zeugnis mit der Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus begann (1. Kor 15, 5–8). Wir sahen ja, daß schon der historische Jesus den Glauben will. Der für ihn gültige geschichtliche Zusammenhang wird also durch Jesu Beziehung zum Glauben bestimmt und beherrscht sein müssen. Innerhalb dieser Beziehung sind aber die Osterereignisse nur eine Etappe, keineswegs das Ziel.

Die synoptischen Evangelien erzählen zwar von Jesus im Schema eines Kultdramas, wie man gesagt hat (M. Dibelius). Aber diese Erzählung ist ja vom Standpunkt eines Glaubensbekenntnisses aus ent-

[1] S. 165.

worfen, das, wie immer es vom einzelnen Evangelisten abgewandelt sein mag, genauso eine Applikation des Glaubens ist wie *jene* Antwort auf die Offenbarung, die *Gnade* heißt. Der Historiker wird sich also durch die kerygmatische Reduktion der Offenbarung nicht verwirren lassen dürfen, indem er plötzlich dem dramatischen Entwurf des Evangeliums folgt. Jesus selbst hatte bekanntlich zwischen sich und dem kommenden Menschensohn unterschieden (Mk 8, 38 par.; Lk 12, 8 f.; Mt 24, 27. 37. 44 Par.). Während die Leidensweissagungen diesen Unterschied ignorieren und überhaupt nicht von Jesu Parusie reden, reden die von ihnen streng zu unterscheidenden Parusieweissagungen umgekehrt nicht vom Sterben und Auferstehen des Menschensohnes, wie Bultmann hervorhebt[1] (Leidensweissagungen: Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33 f.; vgl. Mk 10, 45; 14, 21. 41; Parusieweissagungen: Mk 8, 38; 13, 26 f.; 14, 62; Mt 24, 27. 37. 39. 44 par.; die Kombinationen Mt 17, 12 b und Lk 17, 25 sind sekundär). Ich bin nun nicht der Meinung J. Schniewinds, daß sich Jesus selbst im geheimen als Messias-Menschensohn verstanden habe[2]. Wenn aber Jesus seine Existenz an den Gehorsam seiner Jünger gewagt hat, wie oben gesagt wurde, dann bedarf dieses Wagnis zwar der Bestätigung durch den kommenden Menschensohn und also durch die Zukunft, die *Gott* herbeiführt. Und insofern nimmt Jesus durch seinen Anspruch an die Jünger diese Zukunft vorweg. Aber die Zukunft selbst wird entscheiden, *was* dann offenbar sein wird. Nun steckt in Jesu Anspruch auch die Erwartung, daß die Jünger dann erkennen werden, daß die Gottesherrschaft mit Jesus angebrochen *war*, wie wir sagten. Nicht die Menschensohnvorstellung, sondern die Gottesherrschaft ist der dabei maßgebende Oberbegriff. Jesu „Vorstellungen" sind also selbst nicht ausgeglichen! Man kann nur sagen, daß er sich für die Seinen geopfert hat. Weil er für sie an die Stelle Gottes trat, um sie an die Gottesherrschaft zu weisen, deshalb konnten sie an seinem Schicksal die Glaubensprobe erfahren, die er ihnen mit seiner Weisung in die Nachfolge auferlegt hatte. Seine Hinrichtung zwang die Jünger zur Stellungnahme gegenüber seiner Person. Sie glaubten nun an ihn, weil sie, gewiß mit Hilfe der Osterereignisse, sein Kreuz als Gottes Gericht über die Verfolger und ihre Welt und Jesu Ruf als den Ruf der Zukunft selbst auffaßten. Das drückten sie dadurch aus, daß sie Jesus als Erhöhten, d. h. als Anfänger der Gottesherrschaft und später als den *gekommenen* Menschensohn proklamierten[3]. Daraus hat sich dasjenige

[1] Theologie S. 30.
[2] Vgl. bei Bultmann, Theologie S. 32.
[3] Zu der (sekundären) Rede vom Gekommensein siehe Bultmann, Die Ge-

Bewußtsein von Geschichte entwickelt, das wir heute im Kultdrama der Evangelien kennenlernen. Die (kritische!) Erweiterung des Markusevangeliums durch Matthäus und Lukas zeigt, daß dieses neue Geschichtsbewußtsein problematisch blieb. Daraus folgt, daß es nicht erlaubt ist, die Reduktion der Osterereignisse auf ein „dingfest" gemachtes historisches Faktum einfach hinzunehmen. Vielmehr muß man sagen, daß die Jesus vom Glauben beigelegten Namen und Würdetitel auch in Zukunft nicht ausreichen, um das geschichtliche Wesen des historischen Jesus auszusagen. Das rechte Bekenntnis zu ihm bleibt auch in Zukunft dem *konkreten* Glauben vorbehalten. Zwar wandelt sich auch der (erste) Glaube in den Glauben an ihn. Aber auch der Glaube an ihn wird immer aufs neue in den Ruf zum Glauben zurückverwandelt werden müssen. Denn die Liebe, die Jesus wollte, duldet nicht, daß man ihre Wahrheit in ein Credo abschiebt, statt den Glauben an ihre Macht zu wagen. Der Glaube an Jesus kann in Wahrheit immer nur sagen wollen, daß auch wir unsre Existenz an die Liebe wagen. Der geschichtliche Zusammenhang, in welchem Jesus angetroffen sein will, wird also *die Geschichte der Macht der Liebe* sein. Nicht eine innerseelische Spannung oder Unausgeglichenheit, sondern die der Geschichte der Macht der Liebe innewohnende Spannung hielt Jesu Existenz für die Zukunft offen und brachte seinen Anspruch an die Gegenwart hervor. Er mußte Liebe verlangen, weil er selbst von ihrer Macht lebte. Und er konnte auf die Zukunft verweisen, weil das, was ihn antrieb, ein Wunder, die Gegenwart als die Wende entweder zu Gott oder gegen Gott entschied.

War aber damit nicht die Geschichte neu präzisiert? Wurde sie doch selbst unter Jesu Anspruch zur Wende, zur Kehre, weil die von Jesus erwartete Zukunft die Macht besaß, dem Menschen in dem historischen Jesus einen neuen Anfang zu gewähren. Während also sonst die Vergangenheit über die Zukunft entscheidet, entschied hier die Zukunft über die Vergangenheit. Als der, welcher dem Dasein den neuen Anfang zu schenken vermag, wurde Jesus zum Ende der Geschichte. Aber über dieses Ende verfügt niemand. Wo es wirksam ist, befindet man sich freilich in der Gemeinschaft mit Jesus. Trotzdem erkennt man auch da nur die freilich machtvolle Aufhellung der Geschichte von ihrem Ende her. Die „Auferstehung der Toten" hebt also eigentlich schon an, aber sie ist Lichtung, nicht Abschluß, der Morgen, nicht der Abend des wahren Tages. Wir sprachen von einer Geschichte der Unmittelbarkeit. Der Ausdruck kann jetzt wieder zu-

schichte der synoptischen Tradition, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2. Aufl. 1931 (⁸1957), S. 164 ff.

rückgenommen werden, weil sich in dieser Sache ein Bewußtsein von Geschichte nicht mehr ausbilden mag. Und doch wird es vom Ende her nur *eine* Geschichte gegeben haben. Denn das wirkliche Ende der Geschichte wird der volle Tag Gottes selber sein[1]. Weil er diesen Tag ausstand, hält sich der Glaube an die Gemeinschaft mit dem historischen Jesus. Wie der Glaube durch die Geschichte bedingt ist, weil er Jesus in der Geschichte begegnet ist, so ist die Geschichte durch den Glauben bedingt, weil sie ihre gewaltige Kehre ins Offene im Glauben, auch im geringsten Glauben derer vollzieht, die Jesus nachfolgen (Lk 17, 5 f. Par.). Von dem da aufstrahlenden Licht war Ostern ein Schein. Das Licht selbst ist *der*, der sich für die in der Nacht zu schenken vermochte. Sie haben ihn zuerst gesehen.

Das größere Gewicht liegt also beim historischen Jesus selber, nicht in der Osterbotschaft, die nicht isoliert werden darf, übrigens auch in der Theologie des Paulus nicht isoliert worden ist. (Dafür scheint mir auch Bornkamms Buch über Jesus neben dem von Bultmann ein Zeugnis zu sein.) Sage ich das, um einer an der Osterbotschaft haftenden „historischen" Verlegenheit zu entgehen? Ich denke, einen psychologischen Einwand braucht man so lange nicht zu beachten, als er nur einer lediglich logischen Erwägung entspringt. Treibt uns aber eine historisch begründete, weil ihren eigenen Zusammenhang fordernde Beobachtung an den Texten hinter mehr oder weniger liturgisch verhärtete Anschauungen zurück, so werden die Texte das Recht haben, unsre Begegnung mit der – Geschichte Jesu so lange neu zu fordern, als wir die Aufgabe haben, sie auszulegen.

Irenäus und seine theologischen Väter

Von Martin Widmann

I

Irenäus arbeitet mit überkommenem Gut. So wie Klemens zu verstehen ist auf dem Hintergrunde des christlichen (bzw. gnostischen) Schulbetriebs in Alexandria (W. Bousset), so ist Irenäus dankbarer Vermittler des theologischen Erbes seiner „Väter" (Presbyter). Alles

[1] Röm 13, 11–14. Vgl. ferner 1. Thess 5, 1–11 u. a. Die Glaubenden haben keine apokalyptische Belehrung mehr nötig, weil sie die Geschichte sich schon wenden sehen.

kommt nun freilich darauf an, das Verhältnis von Tradition und Komposition, von überkommenem Gut und eigener Gestaltung, bei jedem einzelnen Kirchenlehrer genau zu bestimmen. In der neutestamentlichen Forschung gelingt mit der Zeit eine präzise Herausarbeitung der Eigenart der vier Evangelisten, die sich nicht zuletzt im je besonderen Umgang mit den „Vorlagen" (Quellen) bestimmt. Es soll im folgenden auf Grund einer literarischen Analyse des irenäischen Werks der spezifisch irenäische Umgang mit den Vätern erarbeitet werden.

Wir führen uns zuvor an zwei (extremen) Beispielen die Forschungslage vor Augen. F. Loofs hat es unternommen, Irenäus-Quellen bis aufs Wort in Adversus haereses abzugrenzen und ihre theologische Eigenart zu bestimmen[1]. Irenäus habe weithin plagiatorisch des Theophilus' Schrift „Adversus Marcionem" (für Loofs: IQTU) ausgeschrieben, habe außerdem eine Reihe von kleinasiatischen Quellen benutzt (IQP, IQA, IQ, IQE), er sei im ganzen, besonders aber in der Rekapitulationslehre, von Justin beeinflußt, mithin sei Irenäus als Theologe „viel kleiner gewesen, als man bisher annahm"[2]. Die Unselbständigkeit des Plagiators Irenäus wird von Loofs ständig betont. Der innere Reichtum des irenäischen Werks gründe vor allem darin, daß Irenäus großartig-geschlossene Systeme christlicher Theologie ohne große Umbiegung aufgenommen habe: erstens die Theologie des Theophilus von der allmählichen Entfaltung der Offenbarung Gottes, in der Theophilus der Urheber nicht nur einer eigenartigen monotheistischen Trinitätslehre ist, die sich für Loofs bei Paul von Samosata und Eustathius fortsetzt, sondern auch der Urheber der späteren antiochenischen Christologie ist, – und zweitens die „henprosopische" Theologie der Kleinasiaten (besonders IQA), welche die Wurzel der späteren alexandrinisch-monophysitischen Theologie darstellt. Welch eine Fülle an dogmatischer Konzeption enthält bei Loofs das irenäische Werk, und wie dürftig ist es gerade hier um „Irenäus selbst" bestellt!

Die leider bisher noch nicht ins Deutsche übertragene Gesamtdarstellung der Theologie des Irenäus durch G. Wingren: „Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus" (Lund, 1947), ist heute ein Gegenpol zu F. Loofs' Alterswerk. Wingren will Irenäus in sich selbst verstehen; er versucht nicht, mit den Schlüsseln der späteren Lehrentwicklung (antiochenisch – alexandrinisch) in die Aussagen des Irenäus einzudringen, er findet vielmehr in der Zusammenstellung

[1] Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, 1930, TU 46,2.

[2] Loofs, op. cit., S. 432.

„Mensch und Inkarnation" das spezifisch irenäische Zentralproblem[1]. Für Wingren ist Irenäus der Verschmelzer alles Alten – Altes Testament, Neues Testament, frühkirchliche Lehrer – zu einem harmonischen Ganzen. „In diesem einheitsetzenden Werk hat er keinen Vorgänger, sondern er ist, wie alle feststellen können, der Erste."[2] Irenäus hat verschiedene Ansätze gesammelt und aufgenommen; es scheint Wingren aber ein nutzloses Unterfangen zu sein, nach solchen Ansätzen bei Irenäus zu suchen. Durch einen Verweis auf zwei Einzeluntersuchungen von M. Hitchcock[3] wird das Loofs'sche Gebäude als haltlose Konstruktion charakterisiert[4]. Für Wingren erübrigt sich eine literarische Analyse.

Die Darstellung des Gefüges des irenäischen Werkes ist also bei Loofs und Wingren eine ganz verschiedene. Wie sind die beiden zu beurteilen? Es geht uns im folgenden darum, neue Aspekte zur Lösung dieser Frage zu gewinnen, und zwar von der Begriffsanalyse her. Schon Loofs ist darauf gestoßen, daß der Begriff *οἰκονομία* (dispositio) nicht einheitlich von Irenäus verwandt wird[5]; eine subtile Nachprüfung dieses Begriffs scheint in der Tat fruchtbar zu sein für den, der das Gefüge der Theologie des Irenäus begreifen will[6].

II

Will man Klarheit bekommen über „Irenäus selbst", über die für ihn persönlich typische Redeweise, so darf man nicht bei den umstrittenen hochtheologischen Partien des 4. und 5. Buches einsetzen; als Ausgangspunkte müssen die Partien bezogen werden, die auch Loofs für „Eigengut" des Irenäus hält: die kurzen Anmerkungen zu den Referaten über die Häretiker im 1. Buch, die unsystematisch-polemischen Darlegungen des 2. Buches[7] und die durch das einheitliche po-

---

[1] G. Wingren, Människan och Inkarnationen, Lund, 1947, S. 7.

[2] Wingren, op. cit., S. 15.

[3] M. Hitchcock, Loofs' theory of Theophilus of Antioch as a source of Irenaeus, JThSt 38 (1937), S. 130–139 und 255–266; M. Hitchcock, Loofs' Asiatic Source (IQA) and the Ps.-Justin De resurrectione, ZNW 36 (1937), S. 35–60.

[4] Wingren, op. cit., S. 16.

[5] Loofs, S. 362–364.

[6] Das Folgende basiert auf den Einzelexegesen meiner Dissertation „Der Begriff *οἰκονομία* im Werk des Irenäus und seine Vorgeschichte", Tübingen, 1956 (maschinenschr.) . Als Beiträge zu dem sehr wichtigen Begriff: W. Gass, Das patristische Wort oikonomia, ZwTh 1874, 465–504; A. d'Alès, Le mot oikonomia dans la langue théologique de Saint Irénée, Revue des études grecques, 1919; O. Lillge, Das patristische Wort oikonomia, Diss. Erlangen, 1955.

[7] Selbst Loofs (S. 397) findet im zweiten Buch nur eine Stelle, die Entlehnung aus IQT sei: II, 30, 9 (H. I, 367f.).

lemische Ziel gekennzeichnete erste Hälfte des 3. Buches[1]. Daß Loofs die selbständige Leistung des Irenäus unterschätzt hat, muß hier deutlich gemacht werden; denn Irenäus unterzieht sich durchaus der Mühe des Begriffs.

Irenäus bezeichnet als eine der Hauptaufgaben des kirchlichen Theologen die „Darlegung der *πραγματεία καὶ οἰκονομία τοῦ θεοῦ*, welche gegenüber der Menschheit geschah"[2]. Kurz und bündig wird den Gnostikern vorgeworfen: scripturarum et dispositionis Dei ignorantia[3]. Der göttliche universale Plan ist der selig-machende Heilsinhalt der Schrift Alten und Neuen Testaments[4]. Der Begriff *οἰκονομία θεοῦ* hat für Irenäus eine kritische Funktion im antignostischen Kampf: er bindet die lange Zeit der Geschichte vom Anfang bis zum Ende, die verschiedenen Phasen der Geschichte, vor allem die alttestamentliche *und* die neutestamentliche, die Schöpfung *und* die Erlösung, er bindet alles zusammen, eint alles unter dem einheitlichen Aspekt des göttlichen Plans. Und was von der Geschichte gilt, gilt ebenso vom Kosmos: der Kosmos ist allzumal Schöpfung, Ordnung, Plan Gottes[5]. Wo der Gnostiker das Verschiedene auseinanderreißt, da hat der rechte Christ das Verschiedene – in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte, beides geht für Irenäus ineinander über – in *eine* Ordnung, *einen* Plan zusammenzubinden und daraufhin das Einzelne als Teil im umfassenden Ganzen zu begreifen. Die *eine* Heilsgeschichte gehört dem *einen* Gott.

Der eine Heilsplan gliedert sich in viele einzelne Geschichtstatsachen, Heilstatsachen. Sofern sie alle Teile in einem umfassenden Ganzen sind, können sie als *οἰκονομίαι* (pluralisch) bezeichnet werden. Es ist wahrscheinlich, daß Irenäus das pluralische *οἰκονομίαι* in Credo-Formulierungen schon vorfand, womit die von den Propheten geweissagten Heilsveranstaltungen des Erscheinens Jesu Christi gemeint waren[6]. Aber, und damit greifen wir etwas spezifisch Irenäisches: in einer universalisierenden Tendenz überträgt Irenäus den in der vor-irenäischen Tradition christologisch verhafteten Begriff auf die verschiedenen Etappen der Heilsgeschichte und nennt die „Bünde" in der Heilsgeschichte *οἰκονομίαι*[7]. Es ist freilich im einzelnen

[1] Loofs, S. 341–343.
[2] I, 10, 3; vgl. III, 13, 1.
[3] III, 12, 12 (H. II, 68).
[4] III, 1, 1 (H. II, 1).
[5] II, 4, 1 (H. I, 258); II, 25, 3 (H. I, 344); II, 28, 1 (H. I, 349).
[6] I, 10, 1 (H. I, 90 f.); vgl. IV, 33, 7 (H. II, 261 f.).
[7] Besonders III, 11, 9 (H. II, 51); weiter: II, 10, 1; III, 10, 5; wohl auch I, 16, 3 (H. I, 162).

schwer, den Unterschied zu markieren zwischen der vagen Bezeichnung eines Ereignisses als einer göttlichen „Anordnung“[1] und der solennen Terminologie „Heilsveranstaltung“. Im ganzen darf man jedoch sagen: Irenäus zielt auf eine klare heilsgeschichtliche Begrifflichkeit ab: „Ein und derselbe Gott, welcher von Anfang bis zum Ende in verschiedenen Heilsveranstaltungen (variis dispositionibus) dem Menschengeschlechte beisteht.“[2]

Wir haben bisher nur Stellen aus den ersten zweieinhalb Büchern von Adversus haereses beigezogen. Eine unkomplizierte, aber treffende heilsgeschichtliche Gesamtanschauung des antignostischen Polemikers Irenäus ist zu erkennen. Irenäus ist nicht interessiert an einer spekulativen Entfaltung des Entwicklungsganges der Heilsgeschichte; er vermag die verschiedensten Einteilungen der heilsgeschichtlichen Etappen vorzubringen[3]. Es geht ihm nur um den *einen* Schöpfer-Gott, durch dessen *οἰκονομία* Kosmos und Geschichte umfaßt und gehalten, gestaltet und geordnet, ja: geheilt und erlöst sind.

III

Als sicher vor-irenäisch und klar auf 5 Kapitel umgrenzbar ist die „Presbyterpredigt“ (IV, 27, 1–32, 1) durch Harnack erwiesen[4]. In den sicher auf den anti-marcionitischen Presbyter zurückgehenden Abschnitten hat dispositiones, was ja bei Irenäus im allgemeinen *οἰκονομίαι* vertritt[5], den speziellen Sinn „Anordnungen“, „Befehle“[6]. Vielleicht ist dispositiones hier gar nicht Übersetzung von *οἰκονομίαι*, sondern von *διατάγματα* oder einem ähnlichen Wort. Das singularische *οἰκονομία* erscheint einmal in dem auf den Presbyter zurück-

---

[1] I, 18, 3 (H. I, 172 f.): Rettung von 8 Menschen in der Arche und Übergabe der Hagar an Abraham nach 10 Jahren; vgl. Justin, Dial. 107, 3: Wachsen des Riziusbaumes für Jona; Euseb, h. e. V, 1, 32 (Brief von Lugd. und Vienne): eine Gotteshilfe für die Märtyrer. Hier vertritt *οἰκονομία* einfach ein „Und Gott ließ. . . “.

[2] III, 12, 13 (H. II, 68).

[3] Etwa Adam-Christus, oder Mose-Christus, oder Propheten-Christus; eine Vierzahl der Bünde lehrt III, 11, 8 (H. II, 50). An dieser Stelle ist der lateinische Text (Adam – Noah – Mose – Christus) dem griechischen Text (Noah – Abraham – Mose – Christus) vorzuziehen; s. Sagnard in der neuen franz. Ausgabe des 3. Buches (Sources chrétiennes Nr. 34, 1952), S. 201.

[4] A. Harnack, Der Presbyter-Prediger des Irenäus, Philothesia, 1907, S. 1–37; aufgenommen durch W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, FRLANT NF. 6, 1915, S. 279 ff. und durch F. Loofs, op. cit., über IQP: S. 101–210.

[5] Zur philologischen Frage nach dem Äquivalent s. meine Dissertation, passim.

[6] Viermal: IV, 27, 1 (H. II, 240 f.); II, 27, 2 (H. II, 241); IV, 30, 1 (H. II, 248); IV, 30, 3 (H. II, 250).

gehenden Abschnitt IV, 31, 1, wo über den tieferen typologischen Schriftsinn der höchst anstößigen und von den Marcioniten ins Feld geführten Erzählung von der Verbindung Lots mit seinen Töchtern gehandelt wird: „Ohne daß es Lot wußte und der Wollust diente, vollzog sich diese (Handlung voll von) heilsgeschichtlicher Planung (*οἰκονομία ἐπετελεῖτο*)."[1] Derselbe Hinweis mit denselben Worten wird von Justin im Blick auf die ebenfalls anstößige Polygamie des Erzvaters Jakob vorgebracht: „In diesen Ehen Jakobs vollzog sich . . Vorplanung und Vorherverkündigung (*οἰκονομία καὶ προκήρυξις ἀπετελεῖτο*)."[2] Sonst gebraucht der Presbyter-Prediger offenbar nie unseren Begriff[3].

Wir halten fest: Die für Irenäus typische Redeweise vom „Heilsplan Gottes" ist in die Presbyter-Predigt nicht eingedrungen. Dieser negative Befund ist bedeutsam; er vermag uns hinzuweisen auf die behutsam-konservierende Art, in der Irenäus mit seinen Vorlagen umging.

IV

In der zweiten Hälfte des 3. Buches sowie im 4. und 5. Buch werden nicht nur die bisher (Abschnitt II) entwickelten einfachen Grundgedanken entfaltet, sondern die theologische Spekulation wird des öfteren weiter, tiefer, selbständiger. Und es ist durchaus damit zu rechnen, daß die Presbyter-Predigt nicht der einzige relativ geschlossene Komplex von vor-irenäischem Gut ist, mit dem Irenäus hier arbeitet. W. Bousset hat auf wahrhaft meisterlichen zehn Seiten seines Buches „Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom" (1915) gezeigt, daß Irenäus noch weitere „Traktate" in sein Werk aufgenommen hat[4]. Viel eher als die verzwickte Quellen-Rekonstruktion von Loofs wird m. E. Boussets behutsame Analyse, die in vorbildlicher Weise von Dispositionserwägungen ausgeht (und nicht von einzelnen Theologumena wie Loofs, der etwa die „zwei Hände" oder die Trias „Gott, Logos, Sophia" als Schlüssel benutzt), dem literarischen Charakter des irenäischen Werks gerecht. Für unsere Untersuchungen haben sich Boussets Aufstellungen als sehr fruchtbar erwiesen.

a) Im Traktat von den Prophetenweissagungen, den Bousset in IV, 20, 8–12; 21; 25, 2; 33, 10–15 erschloß, erscheint in großer Häufung

[1] IV, 31, 1 (H. II, 252).
[2] Justin, Dial. 134, 2.
[3] IV, 28, 2 (variis dispositionibus) stammt nicht aus der Presbyter-Tradition, s. Harnack, S. 31; Bousset, S. 273 Anm. 2!
[4] W. Bousset, FRLANT NF. 6, 1915, S. 272–282.

das pluralische dispositiones[1]. Da heißt es: „Sein Wort zeigte ... zum Nutzen der Schauenden (sc. der Propheten) die Herrlichkeit des Vaters und erklärte seine dispositiones."[2] Dispositiones hat hier einen wesentlich prophetischen Klang; es kann im Satz parallel zu res futurae stehen: „So hat immer das Wort Gottes gleichsam die Umrisse der zukünftigen Dinge (lineamenta rerum futurarum), und es zeigte den Menschen gleichsam die Bilder der verordneten Heilsveranstaltungen des Vaters (species dispositionum Patris) und lehrte uns so, was es um Gott ist."[3] IV, 20, 10 wird betont, daß dieses Sehen der dispositiones durch die Propheten nur ein erster Anfang ist: „Also sahen die Propheten nicht deutlich das Angesicht Gottes selbst, sondern (nur) seine geplanten Heilsveranstaltungen (dispositiones) und Geheimnisse, durch die der Mensch dazu gelangen sollte, Gott zu schauen."[4] Die Propheten sehen noch verschwommen-undeutlich; Gott wird gleichsam erst aus weiter Ferne gesichtet. Die Propheten sehen *nur* dispositiones, *nur* lineamenta, *nur* je Einzelnes für sich[5]. Offenbar steht hinter dem Traktat von den Prophetenweissagungen ein triadischer Aufriß der Heilsgeschichte; das Sehen der Propheten wird nämlich in späterer Zeit noch zweimal gesteigert. Mit Recht sieht Loofs schon in IV, 20, 1–7 die Einleitung zum Traktat[6]. Da heißt es: „Denn Gott vermag alles. Ehemals wurde er im Geist prophetisch geschaut, dann durch den Sohn wie es angenommenen Kindern zukommt, schließlich wird er gesehen werden im Himmelreich als Vater. Denn der Geist bereitet den Menschen auf den Sohn Gottes hin, der Sohn führt hin zum Vater, der Vater aber gibt Unverweslichkeit zum ewigen Leben, das jedem deswegen zukommt, weil er Gott schaut."[7] In drei Stufen bildet sich also die Sichtbarkeit Gottes heraus. Der Gottesbegriff, der dem Traktat zugrunde liegt, ist der einer ursprünglichen Verborgenheit Gottes, die aber in drei Offenbarungsstufen zurückweicht. IV, 20, 1 ist die theologische Grundlage zum Traktat! Der Traktat birgt in sich ein theologisches System eigenartiger Prä-

[1] Zehnmal! Dagegen etwa in IV, 1–19 nur fünfmal das Wort dispositio. Nur zweimal erscheint das singularische dispositio im Traktat: einmal in der Bedeutung „Organismus" IV, 33, 10 (H. II, 265), einmal ganz am Schluß in eigener Formulierung des Irenäus in der Bedeutung „Heilsveranstaltung" = Inkarnation IV, 33, 15 (H. II, 269).

[2] IV, 20, 11 (H. II, 221).

[3] IV, 20, 11 (H. II, 223), ähnlich IV, 21, 3 und IV, 20, 8.

[4] IV, 20, 10 (H. II, 220).

[5] Scharl, Recapitulatio mundi, 1941, Freiburger theol. Studien Nr. 60, S. 13 spricht treffend von „der Dunkelheit der Typen und der Gliedhaftigkeit der einzelnen Weissagungen".

[6] Loofs, S. 10.

[7] IV, 20, 5 (H. II, 216).

gung; in besonderer Weise ist in ihm der *οἰκονομία*-Begriff geprägt: Pluralisch bezeichnet dispositiones die Offenbarungsform Gottes auf der ersten, der prophetischen Stufe.

b) Loofs hat sowohl den eben besprochenen Traktat wie den von Bousset in IV, 37–39 analysierten „Traktat von der Willensfreiheit", dem wir uns jetzt zuwenden, in den einen Topf von IQT geworfen[1]. Diese beiden Traktate sind aber trotz des beiden gemeinsamen Gedankens der Entwicklung auseinanderzuhalten. Boussets Definition des Inhalts von IV, 37–39 ist freilich zu eng. In IV, 37–39 geht es nicht nur um die Willensfreiheit; dieser Traktat ist eine großartige Theodizee gegenüber der (marcionitischen?)[2] Frage: „Konnte Gott nicht von Anfang an den Menschen vollkommen machen"?[3] IV, 37–39 ist ein Erweis der Güte Gottes in der Erziehung des freien Menschen[4]. Während Gott ewig, vollkommen, ungeboren ist, ist der Mensch durch und durch zeitlich, ist der Mensch anfänglich kindlich-unvollkommen; der Mensch steigt erst in langsamem Wachstum zur Reife empor[5]. „Schaffen ist nämlich die Eigentümlichkeit der Güte Gottes, Werden dagegen ist die Eigentümlichkeit der menschlichen Natur."[6] Der Sinn der Geschichte ist die göttliche Erziehung des Kind-Menschen zum Vollkommenen. Die Formel für diese Erziehung heißt: „Indem der Vater es will und beschließt, der Sohn es bewirkt und bildet, der Geist Nahrung und Wachstum gewährt, der Mensch aber allmählich vorwärtskommt und zur Vollkommenheit gelangt."[7] Die Erziehung ge-

[1] Loofs, S. 10 ff., S. 24 ff.

[2] Harnack, Marcion, 1921 (Beilagen S. 243 Anm. 2) erwähnt IV, 37–39 nicht als anti-marcionitische Polemik des Irenäus. Für Hitchcock (JThSt 38 [1937], S. 138 f.) kann, da er IV, 38, 1 Hebr. 5, 13 f. zitiert sieht, nicht anti-marcionitische Polemik vorliegen, da Irenäus den Marcion aus dessen eigenem Kanon zu widerlegen versprach (I, 27, 3; III, 12, 12). Aber erstens wird Hebr. 5, 13 f. gar nicht zitiert; es liegt nur dasselbe Motiv „kindlich-vollkommen" hier wie dort vor; und zweitens: wenn zwischen Irenäus und dem Verfasser des Traktats zu unterscheiden ist, so ist sehr wohl möglich, daß auf den Verfasser des Traktats gewisse Regeln der irenäischen Polemik nicht anwendbar sind.

[3] IV, 38, 1 (H. II, 292) = Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter, 1899, TU 20, 2, Nr. 154.

[4] Beachte den oftmaligen Hinweis auf den bonus Deus.

[5] Die Belege sind gleichmäßig über die drei Kapitel verstreut. Wichtig als Stichworte: infans, perfectus, augeri, paulatim proficisci, eruditio, maturus fieri.

[6] IV, 39, 2 (H. II, 299). Besonders beachtenswert ist hier der *φύσις*-Begriff. In IV, 37–39 ist der Mensch auf Grund seiner *φύσις* nicht nur mächtig zu guten Taten, sondern auch zum Glauben, ja mehr: zum Leben (IV, 37, 5) und zum Gottwerden (IV, 38, 4). Die Aussagen des Irenäus über die menschliche *φύσις* sind sonst ganz andere: Gott *hilft* schließlich der schwachen menschlichen Natur; da gilt: *φύσεως κρείττων ὁ θεός* (II, 29, 2 [H. I, 360] = Holl. Nr. 141); oder: Gottes Hand wirkt *παράδοξα καὶ ἀδύνατα τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων* (V, 5, 2 [H. II, 332] = Holl. Nr. 161).

[7] IV, 38, 3 (H. II, 296). Zur Textkritik s. Loofs, S. 25 Anm. 1 (Holl, Nr. 156).

schieht zuerst durch den „Sündenfall", an dem das unerfahrene Kind den Unterschied zwischen Gut und Böse hat lernen sollen, dann durch die Hilfe Christi, der sich dem Kind-Menschen in der Menschwerdung akkommodiert[1]. So wird der Mensch allmählich fähig für den reifen Zustand des videre et capere Deum[2], ja sogar für das Gott-Werden[3].

Eigentümlicherweise spielt nun in diesem heilsgeschichtlichen System der Erziehung des Menschengeschlechts der Begriff *οἰκονομία* keine Rolle[4]. Mit den Gedanken einer allmählichen fortschreitenden Heilsgeschichte hat offenbar dieser Begriff ursprünglich nichts zu tun; der Begriff meint bei Irenäus nie „Heilserziehung" (wie etwa bei Klemens, Strom. VII, 72, 6). Es kann m.E. nicht zweifelhaft sein, daß Irenäus in IV, 37–39 die Arbeit eines Früheren in sein Werk aufgenommen hat, eine Arbeit, die ganz und gar durchdrungen war von der Idee der Erziehung.

Die Idee der wachstümlichen Erziehung ist freilich nicht auf IV, 37–39 beschränkt, sondern macht sich auch sonstwo in Adversus haereses bemerkbar[5]. Wenn man von den Schlußkapiteln des Werkes absieht, ist es im wesentlichen die Partie III, 18–23, wo in relativer Dichte die Idee der Erziehung das Feld beherrscht[6]. Alle wesentlichen Gedanken der Theodizee IV, 37–39 lassen sich auch in diesen wenigen Kapiteln aufzeigen: der gute Gott erbarmt sich ganz allmählich[7] des Menschen. Der Begriff „Heilsplan Gottes" kommt wie in IV, 37–39 nicht vor in der Verbindung mit dieser Theologie von der Erziehung des Menschengeschlechtes. Es dürfte nun zwar ein vergebliches Unternehmen sein, wie Loofs aus III, 18–23 eine „Quelle" zu rekonstruieren; es handelt sich auch nicht um die Aufnahme eines abgrenzbaren „Traktats". Sicher aber scheint mir zu sein, daß Irenäus in diesem Abschnitt deutlich ausgeprägten Gedanken eines An-

[1] IV, 38, 2 (H. II, 295) = Holl, Nr. 154.

[2] IV, 38, 3 (H. II, 296).

[3] IV, 38, 4 (H. II, 297): non ab initio Dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum Dii. Vgl. IV, 39, 2 (H. II, 299).

[4] Nur einmal IV, 37, 7 (H. II, 291) erscheint das pluralische dispositiones im Sinne von „Heilsveranstaltungen".

[5] In der Epideixis ist der Gedanke der wachstümlichen Entwicklung und Erziehung nur in Kap. 12 deutlich ausgesprochen.

[6] Auch bei Loofs ist dieser Abschnitt besonders wichtig; denn er reklamiert in diesem Abschnitt viel für IQT, Loofs, S. 28–30.

[7] Paulatim III, 23, 5 (H. II, 128). III, 20, 2 (H. II, 107): „So machte das Wort Gottes, das im Menschen wohnte, den Menschen fähig, den Vater zu begreifen, und wurde zum Menschensohne, damit der Mensch sich gewöhne, Gott aufzunehmen, und Gott sich gewöhne, im Menschen zu wohnen nach dem Wohlgefallen des Vaters." Vgl. K. Prümm, Scholastik 1938, S. 218: „In die Begriffswelt der Entwicklung gehört auch ein Wort, das Irenäus sehr liebt: assuescere, sich gewöhnen. Jedermann hört das Allmächtige aus diesem Begriff heraus."

deren – III, 23, 3 wird ausdrücklich auf „ex veteribus quidam" verwiesen – gefolgt ist[1].

Da Irenäus den Gedanken der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung und der wachstümlichen Erziehung in seinem Werk dann und wann anklingen läßt[2], zweifle ich nicht daran, daß dieser Gedanke in sein „eigenes" Denken übergegangen ist; ebensowenig zweifle ich daran, daß Irenäus in den Partien, wo das „reine" System einer solchen Theologie herauskommt, nämlich im Traktat IV, 37–39 und im Raum von III, 18–23, uns relativ unversehrt vorirenäisches Gut überliefert. Beim Studium des alexandrinischen Klemens fällt auf, daß die Kapitel Strom. II, 72–75[3] dieselben theologischen Gedanken auf schmalem Raume beieinander enthalten: die ontologische Verschiedenheit von Gott und Mensch[4], die Betonung des freien Willens und der Notwendigkeit des Fortschreitens[5], das Verständnis der Inkarnation als einer Akkommodation[6], und immer wieder der Hinweis auf die Güte Gottes[7]. Die Problemstellung Irenäus-Theophilus ist also zu erweitern durch Einbeziehung der Tradition des Klemens von Alexandrien. Ob nicht alle drei aus einem Vierten schöpfen?

c) In den Schlußkapiteln des Werkes, in Adv. haereses V, 25–30 und V, 31–36, vermutete Bousset zwei eschatologische Traktate: Vom Antichristen und Vom Millennium[8]. Da die beiden Stoffe aber eng zusammenhängen, hat Loofs mit gutem Recht eine Unterscheidung in zwei Traktate für unnötig gehalten[9]. Irenäus zehrt in diesen eschatologischen Schlußkapiteln von einer geschlossenen kleinasiatischen Tradition, wie die oftmalige Nennung der Presbyter gerade hier bezeugt[10]. Wenn wir von der typisch irenäischen Redeweise in V, 32, 1 absehen, daß die Häretiker die dispositio Dei nicht kennen, entdecken wir nirgendwo den Begriff des universalen Heilsplans[11]. Auch die irenäische

[1] Für Loofs (S. 411) kann nur Theophilus der „quidam ex veteribus" sein. – Eine weitgehende Gleichheit anti-marcionitischer Polemik liegt jedenfalls zwischen III, 23, 6 und Ad Autol. II, 26 vor. Schon Harnack, Marcion, 1921 (Beilagen, S. 241 Anm. 3) schloß daher: „So muß hier ein literarischer Zusammenhang bestehen."

[2] Hitchcock (JThSt 38 [1937], S. 264) zählt Stellen auf, die Loofs nicht zu IQT rechnete, die aber den Entwicklungsgedanken enthalten: II, 2, 4; II, 19, 3 f.; IV, 9, 2 f.; IV, 11, 2.

[3] Von Bousset, Jüd.-chr. Schulb., S. 260, als Exkurs bezeichnet!

[4] Strom. II, 73, 3; II, 75, 1f.

[5] Strom. II, 75, 2.

[6] Strom, II, 72, 4.

[7] Strom. II, 73, 3; 74, 4; 75, 3.

[8] Bousset, Jüd.-chr. Schulbetrieb, S. 279–282.

[9] Loofs, S. 302.

[10] V, 30, 1; 33, 3; 33, 4 (Papias); 36, 1; 36, 2.

[11] V, 25, 2 (H. II, 391) ist dispositio = *διάθεσις*; V, 26, 2 (H. II, 395 f.) disposi-

Rekapitulationslehre kommt auffälligerweise nicht zum Zuge. Zwar wird der Antichrist eine „Rekapitulation (= Zusammenfassung) aller Bosheit und List" genannt[1], aber der naheliegende Hinweis auf eine parallele Rekapitulation Christi fehlt. Die Lehre von der antichristlichen Rekapitulation scheint also ihrer Herkunft nach selbständig zu sein gegenüber der „Rekapitulationslehre". Genau so ist die Lehre von den 6000 Jahren Unheils-Geschichte und den folgenden 1000 Jahren Heils-Geschichte ein ursprünglich selbständiges Theologumenon.

Irenäus hat aber diese eschatologischen Lehren nicht unversehrt aufgenommen. Die Lehre vom Regnum Filii[2] ist bei ihm hineinverwoben in die Theologie von der Entwicklung und von der Erziehung und vom Wachstum des Menschengeschlechts[3]. Das Reich ist ein „Anfang der Unverweslichkeit, durch welches Reich die Würdigen allmählich gewöhnt werden, Gott aufzunehmen"[4]. Irenäus lehrt nicht einen kraß-realistischen Chiliasmus[5]; nur mit einer bestimmten Interpretation nimmt Irenäus diese eschatologischen Gedanken in sein Werk auf.

Über die Herkunft des Doppeltraktats am Schluß von Adversus haereses hat sich Loofs klar ausgesprochen: das eschatologische Überlieferungsgut stamme von Papias[6]. Das ist möglich; daß jedoch auch eine andere Herleitung denkbar wäre, soll die folgende Überlegung zeigen. Melito von Sardes hat eine Schrift geschrieben *Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου*[7]. Das ist doch genau das Doppelthema von Adv. haer. V, 25–36! Die in Adv. haer. V, 25–30 ausgeführte These, daß der Antichrist alles Böse rekapituliert, ist in anderer Wendung für Melito durch Origenes bezeugt: Absalom sei ein Typus des Diabolos, der gegen Christi Reich aufsteht[8]. Mit der Möglichkeit, das Material von V, 25–36 auf Melito zurückzuführen, muß also gerechnet werden; mehr: vielleicht stammt bereits die Verwebung der chiliastischen Gedanken mit der Erziehungsidee von Melito? Wir können nur die Frage stellen.

---

tiones = die geplanten Heilsverordnungen; V, 36, 2 (H. II, 428) dispositio = *διάθεσις*.

[1] V, 29, 2 (H. II, 404).

[2] „Reich des Sohnes", das ist der für Irenäus zutreffende Begriff. Der Ausdruck „1000-Jahre-Reich" wird vermieden. Dazu s. Wingren, Människan och Inkarnationen, S. 220–223.

[3] V, 31, 1; V, 32, 1 f.; V, 35, 1; V, 36, 1–3.

[4] V, 32, 1 (H. II, 413).

[5] Dazu Scharl, Recapitulatio mundi, 1941, S. 87.

[6] Loofs, S. 300–338.

[7] Euseb, h. e. IV, 26, 2. Erst Rufin und Hieronymus machen daraus zwei Schriften, s. C. Thomas, Melito von Sardes, Osnabrück, 1893, S. 26 Anm. 2.

[8] Origenes, In Psalmos; zitiert bei C. Thomas, op. cit., S. 13.

V

a) Bousset bemerkte des weiteren in V, 21–24 „eine für sich bestehende Abhandlung, nämlich eine Auslegung der Versuchungsgeschichte“ [1]. Loofs wollte in diesen Kapiteln ebenfalls die Theophilus-Quelle erkennen [2]. Der Nachweis einer besonderen „antiochenischen“ Christologie in diesen Kapiteln ist Loofs jedoch kaum gelungen; christologische Formulierungen, in denen der „Mensch“ vom „Logos“ unterschieden wird, ergeben sich vielmehr in V, 21–24 aus der Materie der Versuchungsgeschichte. Eigenes und Überkommenes läßt sich m. E. in diesen Kapiteln nicht voneinander scheiden.

An einer bestimmten theologischen Denkform soll dies gezeigt werden, an der Adam-Christus-Antithese. In den vier Kapiteln V, 21–24 handelt es sich besonders um die Abschnitte V, 21, 1–3 und V, 23, 2, in denen Adam und Christus streng antithetisch besprochen werden. „Wie durch die Besiegung des Menschen unser Geschlecht in den Tod hinabstieg, sollen wir ebenso durch den Sieg des Menschen wiederum ins Leben emporsteigen.“ [3] Adam hungerte nicht und aß und war so ungehorsam, Christus hungerte und aß nicht und war so gehorsam [4]. Dabei wird die formale Gleichheit zwischen Adam und Christus ständig betont. Diese formale Gleichheit ist so streng, daß man von der Beschaffenheit des Christusgeschehens auf das Adamgeschehen schließen kann. Am sechsten Tage der Woche ist Christus im Gehorsam gestorben, folglich muß auch Adam am sechsten Tage der Woche im Ungehorsam gestorben sein [5]. Als Grundregel gilt nämlich: „Will aber jemand genau wissen, an welchem von den sieben Wochentagen Adam gestorben ist, so ergibt sich das aus der Heilsveranstaltung (dispositio) des Herrn.“ [6] Die *οἰκονομία τοῦ κυρίου* ist sinnvoll als Entsprechung zum Gegenteil in Adam.

Sätze einer solchen antithetischen Soteriologie lassen sich bei Irenäus nicht nur im Rahmen dieser Kapitel über die Versuchungsgeschichte aufweisen, sondern auch an anderen Stellen: besonders in Kap. 32–34 der Epideixis, dann in kurzen Abschnitten des 3. Buches von Adv. haereses (III, 21, 10 und III, 22, 4) und schließlich in Partien des 5. Buches (V, 16, 3; V, 17, 3–4; V, 19, 1). Wie Adam aus der jungfräulichen Erde wurde, so Christus aus der Jungfrau Maria (III, 21, 10; Epid. 32). Es wird gesprochen von dem lösenden „Kreislauf

[1] Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb, S. 279.
[2] Loofs, S. 80–100, über IQU.
[3] V, 21, 1 (H. II, 381).
[4] V, 21, 2.
[5] V, 23, 2.
[6] V, 23, 2 (H. II, 387).

von Maria zu Eva . . ., denn dadurch wurde das Gebundene gelöst, daß die Bänder der Knoten zurückgeschlungen wurden“ [1]. Das Prinzip der formalen Gleichheit wird formuliert durch den Ausdruck „servata similitudine“ [2]. Der Sünde Adams am Holze entspricht die *οἰκονομία τοῦ ξύλου*, das Heilsgeschehen des Holzes [3]. „Der Herr machte eine Rekapitulation des Ungehorsams, der am Holze geschah, durch den Gehorsam, der am Holze geschah.“ [4] Ebenso entspricht dem Ungehorsam der Jungfrau Eva der Gehorsam der Jungfrau Maria [5].

In diesen Sätzen wird nicht nachgedacht über eine lange, allmähliche Entwicklung vom Anfang bis zum Ende; Anfang und Ende sind sich einerseits ganz gleich, sind sich andererseits widersprechend. Fest verankert erscheinen in diesen Sätzen der Begriff der Ökonomie und der Begriff der Rekapitulation. *οἰκονομία* ist die der Adamstat entsprechende Heilstat des Christus (nicht: die universale Heilsgeschichte), recapitulatio ist die heilende Wiederherstellung (das Zurückschlingen des Knotens), die sich in Christus vollzieht.

b) Im Werk des Irenäus stehen neben diesen antithetischen Sätzen, die wir oben isolierten, ganz andere Sätze; wir werden darauf zurückkommen. Vorerst soll gezeigt werden, daß gerade diese Antithesen in der Soteriologie der frühen Kirche wurzeln. Die soteriologische Antithese von Adam und Christus finden wir bei Paulus (Rm. 5; 1. Kor. 15), bei Ignatius (Eph. 20, 1: *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον*), bei Justin [6]. Die soteriologische Antithese wurde auch bei den Gnostikern gepflegt; Irenäus berichtet über den Gnostiker Markus: „Und darum habe Mose gesagt, der Mensch sei am sechsten Tage gemacht worden; die Ökonomie ist ja auch am sechsten Tage, d. h. am Rüsttage, erschienen, der letzte Mensch zur Wiedergeburt des ersten Menschen. Anfang und Ende dieser Ökonomie war die sechste Stunde, in der er angenagelt wurde ans Holz.“ In dieser antithetischen Soteriologie haben wir den Haupttypus der nachpaulinischen Soteriologie vor uns.

Das Heilsereignis (*die* Ökonomie) ist hier immer die Heilsveranstaltung des Erlösers – und nur sie! Denn eine lange Heilsgeschichte vom Anfang bis zum Ende ist da negiert. Vor Irenäus wird der soteriologische *οἰκονομία*-Begriff fast nur in dieser ganz engen Beziehung auf

[1] III, 22, 4 (H. II, 124); vgl. Epid. 33.
[2] III, 21, 10 (H. II, 121).
[3] V, 17, 4 (H. II, 371 f.).
[4] V, 19, 1 (H. II, 375); vgl. Epid. 34.
[5] V, 19, 1.
[6] Dial. 45, 4; 86, 1 (Holz bei Adam und Christus); 88, 4 f.; 100, 4 ff. (Eva-Maria).

das Christusgeschehen verwandt[1]. Der Begriff kann dabei beides bezeichnen: erstens den Heilsplan bezüglich des Kommens des Erlösers und zweitens die Ausführung dieses Plans, also die Heilsveranstaltung des Kommens des Erlösers. Die soteriologische Besonderheit und Einzigartigkeit des Kommens des Erlösers gegenüber allem anderen Geschehen wird in diesem Begriff festgehalten: Es ist in keinem anderen Namen Heil als in dem Namen Jesus. Die „Heilsgeschichte" ist auf dieses Heilsgeschehen konzentriert und reduziert.

c) Irenäus tradiert in den oben zusammengestellten Sätzen die antithetische Soteriologie der frühen Kirche; er gebraucht an diesen und auch an anderen Stellen „Ökonomie" in der überlieferten ausschließlich christologischen Zuspitzung[2]. Aber wer wollte behaupten, daß Irenäus in diesen Antithesen aufginge? Im Grunde waren mit solchen Antithesen die Gnosis und Marcion nicht zu schlagen. Gegen die das Alte Testament und die Schöpfung und den Demiurgen degradierenden Antithesen der Gegner war vor allem die Universalität der christlichen Soteriologie zu betonen. Daher drängen sich Irenäus neue Begriffe auf: *universa* dispositio Dei[3]. Die Gnostiker sind Leute, „die über die Heilsordnung, die er um seines Menschen willen machte, Falsches lehren. Die Predigt der Kirche aber ist in jeder Hinsicht unveränderlich und gleichmäßig; sie hat für sich, wie nachgewiesen, das Zeugnis der Propheten und Apostel und aller Jünger, wie am Anfang der Zeit, so in der Mitte und am Ende, die ganze Heilsordnung Gottes (universa dispositio Dei) hindurch und in all dem, was er zum Heil der Menschen zu tun gewohnt war."[4] So lautet denn das antignostische Glaubensbekenntnis des Irenäus: „Es ist Ein Gott Vater . . . und Ein Christus Jesus, unser Herr, der durch die ganze Heilsgeschichte hindurch (per universam dispositionem) kam und alles in sich zusammenfaßte (omnia in semetipsum recapitulans)."[5] Für diese Formulierung: universa dispositio Dei gibt es in der Zeit vor Irenäus keine Parallelen. Der Theologe Irenäus hat hier eine antignostische Begriffsbildung gewagt: die Heilsveranstaltung ist nicht nur das Kommen des Erlösers, sondern universal die gesamte Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zum Ende.

[1] Eph. 1, 10; 3, 9; Ign. Eph. 18, 2; 20, 1; Aristides 15, 2 (griech.); Justin, Dial. 30, 3; 31, 1; 45, 4; 87, 5; 103, 3; 67, 6; 120, 1; Athenag., Suppl. 21, 4; Epist. Apost. Kol. VI (kopt.); Kol. XIV (kopt.); Basilides (Adv. haer. I, 24, 4); Markus (Adv. haer. I, 14, 6; I, 15, 3); Herakleon (fr. 7; 9; 30). Nur für 1. Tim. 1, 4 möchte ich die Bedeutung „(universaler) Heilsplan" erwägen.

[2] V, 17, 4; V, 23, 2. * III, 17, 4; 18, 5; 21, 1; IV, 5, 5; 23, 2; V, 14, 2; V, 20, 1; Epid. 99; Epid. 100.

[3] III, 16, 6 (H. II, 87); III, 24, 1 (H. II, 131); IV, 11, 3 (H. II, 176).

[4] III, 24, 1 (H. II, 131). [5] III, 16, 6 (H. II, 87).

Die ganze Geschichte hat ein bestimmtes inneres Ziel: die Erscheinung des Gottmenschen. Oder umgekehrt: der Erlöser bezieht sich innerlich auf die gesamte Geschichte. Seine Tat ist dies: *omnia* in se recapitulari. Erlösende Einverleibung der Menschheitsgeschichte, das ist das Innerste der Theologie des Irenäus. Und so scheint uns, daß sich für Irenäus nicht nur der Ökonomie-Begriff „geweitet" hat, auch der Begriff der Rekapitulation ist reicher, umfassender geworden. Er bedeutet jetzt mehr als in der Adam-Christus-Antithese[1]. Sofern die Menschheitsgeschichte von Anfang an verfehlt war, behält recapitulatio den Sinn: Wiederherstellung; sofern die Menschheitsgeschichte aber in ihrem Verlauf auf die Erlösung angelegt ist, bekommt recapitulatio den Sinn: Vollendung; sofern die Menschheitsgeschichte in der Erlösung ihre Ordnung in Gott bekommt, bekommt recapitulatio den Sinn: Unter-ein-Haupt-Fassen. In allem aber geht es um die Einbeziehung in Ihn (in semetipsum); alle verschiedenen Nuancen lassen sich daher zusammenfassen in dem Sinn: Einverleibung[2].

Wir konstatieren also bei Irenäus eine eigene, klare antignostische Grundkonzeption: Was Irenäus der gnostischen Überantwortung des Kosmos und der Geschichte an den Urfall entgegensetzt, das ist zum ersten und von außen her die Überantwortung der Geschichte und des Kosmos an den Schöpfergott, durch dessen Ökonomie Kosmos und Geschichte geeint und gestaltet sind; das ist zum zweiten und von innen her die Überantwortung der Geschichte und des Kosmos an den Gottmenschen Christus, durch dessen Rekapitulation Alles in ihn einverleibt ist.

VI

Im Unterschied von Loofs behaupten wir eine eigenständige theologische Tat des Irenäus; die universale Fassung des Ökonomie- und des Rekapitulations-Gedankens ist sein Werk. Irenäus hat den Menschen in seiner ganzen Geschichte, in seinem ganzen Wesen, in seinem Ursprung und in seinem Ziel ganz von Jesus Christus, von der Inkarnation her zu verstehen gesucht. Rekapituliert in Ihn und

[1] Loofs, S. 537: „Es wird sich zeigen, daß man der Rekapitulationslehre des Irenäus nur dann gerecht werden kann, wenn man auch hier die verschiedenen Quellen des Irenäus, von denen deshalb zuvor gehandelt werden mußte, im Auge behält."

[2] Typisch für den universalen Aspekt des Rekapitulationsbegriffs ist dies, daß Irenäus im Verlauf seiner Ausführungen alle möglichen Objekte zu recapitulari stellt: antiqua plasmatio; homo; Adam; cum Adamo omnes gentes et universae linguae et generatio hominum; longa expositio hominum; inoboedientia in Adam; effusio sanguinis ab initio; einfach: omnia, universa. (Die Zusammenstellung nach Loofs, S. 366 f.)

also in Ihm, so wollte er alles gesehen wissen. Uns scheint die Fragestellung WINGRENS „Der Mensch und die Inkarnation" in der Tat das zutiefst Irenäische zu treffen. Irenäus betrachtet den Menschen als Gottes Menschen, vom Anfang bis zum Ende[1]. Durch die umfassende Beziehung der Begriffe (z. B. imago und similitudo) sowohl auf den Anfang als auch auf das Ende und durch die Gründung der Begriffe in der Mitte des Christusgeschehens bestimmt sich diese theologische Konzeption. Die Neuartigkeit dieser Konzeption wird deutlich, sobald sie verglichen wird mit der im wesentlichen antithetischen Soteriologie der frühen Kirche. Wurde ursprünglich die gegensätzliche Richtung von Adam- und Christusgeschehen betont, nun für Irenäus liegt der Ton auf der Verklammerung von Adam und Christus.

Und weil Adam und Christus innig verklammert sind, darum liebt Irenäus den Wachstumsgedanken, der in sinnenfälliger Weise Anfang und Ende zusammenhält. Irenäus hat sogar in seinem Werk einen prononcierten theologischen Vertreter der Wachstums- und Erziehungsidee ausführlich zu Worte kommen lassen (IV, 37–39 und im Raume III, 18–23), er hat ein anderes Mal die Arbeit eines Theologen, der eine offenbarungsgeschichtliche Fortschrittsidee lehrte, aufgenommen (IV, 20 ff.), so wie er dankbar die Arbeit eines Anti-Marcioniten (IV, 27–32) verwertet hat. Er hat diese Theologen mit allen ihren Eigentümlichkeiten reden lassen. Er hat die heiße Temperatur des Traktats IV, 37–39, in der sogar die Gottwerdung des Menschen gelehrt wird (IV, 38, 4; 39, 2), nicht abgekühlt; er hat die eigenartige Sicht des Traktats IV, 20 ff., für die der „Geist" nicht höchstes Ziel, sondern nur schwacher Anfang der Offenbarung ist, stehenlassen. Irenäus hat gerade diese Spezialitäten nicht eingeschmolzen. WINGRENS Darlegungen, die davon ausgehen, daß Irenäus alle Ansätze eingeschmolzen hat, müssen darum für manche Stellen gekünstelt wirken[2]. Diese Spezialitäten können nicht von des Irenäus Grundanliegen her verstanden werden, sie können nur verständlich gemacht werden, wenn man sie isoliert und von einem ursprünglich selbständigen Gedankenkreis her interpretiert.

Irenäus ist ein schwerfälliger Schriftsteller; und so wenig es ihm gelungen ist, das Selbstverständnis der Gnosis von innen her zu erfassen, so wenig ist es ihm gelungen, den vollendeten Entwurf einer kirchlichen Dogmatik zu liefern. Es war nicht seine Sache, die ihm vorlie-

[1] WINGREN, Människan och Inkarnationen, S. 247.

[2] Z. B. die Aufstellungen WINGRENS zum Problem der Theopoiesis, op. cit., S. 241 ff.

genden Traditionen zu einem reinen neuen Ganzen zu verschmelzen. Aber dies beruht nicht so sehr auf seiner systematischen Unfähigkeit als auf seiner äußerst konservativen Art, mit den Vätern umzugehen. Die Mannigfaltigkeit der theologischen Traditionen hat er in seinem theologischen Werk als solche stehenlassen und anerkannt, wie er als Kirchenpolitiker die Mannigfaltigkeit etwa der kirchlichen Fastenpraxis anerkannt hat; die Verschiedenheit der Fastenpraxis vermag ihm gerade die Einheit des *Glaubens* zu erweisen[1]. Was die verschiedenen theologischen Traditionen in seinem Werk innerlich zusammenhält, das ist ebenso der Eine *Glaube* der Kirche. Die zwei Tatbestände: erstens die relative Deutlichkeit von geschlossenen vor-irenäischen Gedankenkreisen und zweitens die weitgehende Verflechtung des verschiedenartigen Materials, finden ihre Erklärung in dem *kirchlichen* Charakter des irenäischen Werks.

Dieses Motiv der Einheit unterscheidet den Irenäus etwa von Klemens. Auch die Stromateis sind wie Adversus haereses nicht in einem Zug heruntergeschrieben, sondern nach und nach entstanden, auch in den Stromateis stapeln sich wie in Adversus haereses in einer gewissen „Disziplinlosigkeit“[2] die Gedanken aufeinander, es fehlt die Disposition, die theologische Einheitlichkeit, die Straffheit der Gedankenführung. „Das zureichende Motiv für diese schriftstellerische Form“ findet Bousset darin, daß Klemens ein „Kompendium der Tradition der Katechetenschule von Alexandria“ hat zusammenstellen wollen[3]. Klemens selber ist sich ja der Buntheit seiner Lehre durchaus bewußt, und innerlich weiß Klemens diese Buntheit zu begründen: es ist ein „gewolltes Dickicht“, da die Wahrheit nur dem intensiven Suchen geschenkt wird[4]. Irenäus dagegen verwaltet nicht das Eigentum einer Schule, sondern der Kirche. Und nicht weil die Wahrheit schwer zu finden ist, werden die vielen Gedanken und Überlegungen bei Irenäus aufeinandergehäuft, sondern weil die ganz *einfache* kirchliche Wahrheit von so vielen Seiten bezeugt worden ist und daher jetzt auch von vielen Seiten her bezeugt werden kann. Gegen die Gnostiker wird betont: die Wahrheit ist einfach und nicht kompliziert wie eure Systeme, die Wahrheit ist alt und nicht neumodisch wie eure Mei-

---

[1] Euseb, h. e. V, 24, 13 (Brief des Irenäus an Victor von Rom): *τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν . . . ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν.*

[2] Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb, S. 6.

[3] Bousset, op. cit., S. 8.

[4] H. Frh. v. Campenhausen, Griechische Kirchenväter (Urban-Bücher Nr. 14). 1955, S. 38 f.

nungen, die Wahrheit ist eine und nicht vielfältig wie eure Schuldoktrinen. Irenäus brauchte seine theologischen Lehrer nicht zu erdrükken; er nahm sie stellenweise „unbearbeitet" in sein Werk auf; aber: damit hat er sie ganz für sich, besser: für die Kirche, usurpiert; sie werden anonyme „Presbyter"[1]. Es ist für sie genug, Söhne der Kirche zu sein[2].

Diese Einheit des Glaubens ist aber nicht eigenes Fündlein des Irenäus. Wie er die verschiedenen theologischen Väter hineingehen läßt in die Wahrheit der Kirche, so drängt er sich selber mit seiner Person und Theologie nicht in den Vordergrund[3]. Die Einheit will nicht seine Konstruktion sein; er will nur versuchen, in der antignostischen Polemik das ins Bewußtsein zu heben, was seit alters in der Catholica geglaubt wird.

Die Grundeinsichten des Irenäus wurzeln im Gottesdienst der Kirche. Schon bei Ignatius sind Christologie und Sakramente eng verbunden. Die eucharistischen Gebete der Didache danken für das christologische Heilsgeschehen (Did. 9, 2–3; 10, 2–3); wir können sagen: sie danken für die *οἰκονομία* im engen Sinne; noch die Präfation der Ägyptischen Kirchenordnung (Hippolyt) hat ausschließlich die heilbringende Sendung Jesu Christi zum Gegenstand. Aber schon in der Didache steht neben dem Lobpreis auf die Geistesgaben des Christus die Erinnerung an das gütige Wirken des Schöpfers (Did. 10, 3a). Mit Bousset[4] ist zu vermuten, daß im 1. Klemensbrief die Klänge des Hymnus auf Gott den Schöpfer (1. Klem. 33, 2–6) wie die des Lobpreises auf den Christus (1. Klem. 36, 1 ff.) aus der Liturgie stammen. In der späteren Liturgie folgen Lob des Schöpfers und Lobpreis des Erlösers aufeinander (Apost. Konst. VIII). *Diesen* theologischen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung, der im Gottesdienst und im Glauben (1. und 2. Artikel) der Kirche längst gegeben war, hat Irenäus ins Bewußtsein heben wollen. Seine neuen Begriffsbildungen, nämlich: die universale Ökonomie und die universale Rekapitulation, dienen der Erhellung dieses Zusammenhangs.

[1] H. Frh. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht (Beitr. z. hist. Theol. 14), 1953, S. 178: „In dieser allgemeinen Form ist die Berufung (auf die Presbyter) typisch ‚katholisch', insofern sie davon Abstand nimmt, besondere Zeugen und einzelne Apostel namhaft zu machen."

[2] Praef. III: Pro sola vera et vivifica fide, quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis.

[3] Nur ganz selten, wie etwa in dem Gebet III, 6, 4 tritt Irenäus mit einem „et ego" hervor. Die sehr persönliche Argumentationsweise, die in dem Justinzitat IV, 6, 2 zum Vorschein kommt, hebt sich deutlich von der Umgebung ab: Quoniam ipsi quoque domino non credidissem, alterum Deum annuntianti praeter fabricatorem et factorem et nutritorem nostrum . . . firma est mea ad eum fides.

[4] Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb, S. 308–311.

Die Interpretation der neuzeitlichen Kirchengeschichte

Von Martin Schmidt

1. Die gegenwärtige Lage der kirchengeschichtlichen Wissenschaft

Die Kirchengeschichte ist von allen theologischen Wissenschaften diejenige, die den stärksten Bezug zur nicht-theologischen „Welt" hat. Sie zeigt, wie sich die Botschaft in der ihr zunächst fremden, dann feindlichen Wirklichkeit durchsetzt und schließlich zur gestaltenden Kraft wird, sich selbst durch Anpassung und Gegnerschaft wandelt, vereinseitigt oder durch mannigfache Verbindung eine Vielfalt entwickelt, die weit über den neutestamentlichen Ursprung hinausgeht, zugleich aber beständig die Notwendigkeit empfindet, sich auf ihn zurückzubeziehen, sich an ihm zu messen, ja, ihn als thematische Forderung aufzurichten[1]. Expansion und Konzentration, Variationsbreite bis zum Konturenverlust oder zur Absolutierung des Individuellen, Enge bis zur Preisgabe der missionarischen Aufgabe, bis zur Verkapselung und Introversion finden sich in ihr in gleicher Weise, und sie nimmt stärker am allgemeinen Relativismus teil, der dem Historischen überhaupt eignet und die Fragwürdigkeit des Historismus begründet, als irgendeine andere theologische Disziplin. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode wurde für sie nicht zum Pro-

---

[1] Die Forderung, das Urchristentum wiederaufzunehmen, vielfach verflacht zu der Überzeugung, durch Nachahmung der äußeren Lebensform die innere sich anzueignen, begleitet die gesamte Kirchengeschichte mit innerer Notwendigkeit vom frühen Mönchtum bis zum gegenwärtigen Freikirchentum bzw. Sektentum. Die wichtigsten Repräsentanten sind außer dem Mönchtum in seiner Gesamterscheinung und in seinen verschiedenen Phasen, die freilich nur zum Teil unter diesen Nenner gebracht werden kann, die Waldenser, die südfranzösischen Wanderprediger, Franz von Assisi und die franziskanische Familie. Bezeichnenderweise mehren sich infolge der reformatorischen Verwerfung und Ausscheidung des Mönchtums derartige Bemühungen auf evangelischem Boden einschließlich des Anglikanismus. Hier sind vor allem das Täufertum der Reformationszeit, der mystische Spiritualismus, der Labadismus, die religious societies Anton Hornecks, mehrere Zweige des Pietismus, der frühe Methodismus, das Herrnhutertum, bedingt Kierkegaard, Wilhelm Löhe, Blumhardt und in gelehrter Form der patristische Grundzug in der Dogmengeschichte zu nennen.

blem, da sie für ihren Gegenstand nicht wie die durch den kirchlichen Kanon gebundenen Wissenschaften vom Alten und Neuen Testament die Qualifikation einer „heiligen" Geschichte forderte. Folgerichtig war es in ihrem Bereich allein die Dogmengeschichte, in der eine annähernd vergleichbare Krise auftreten konnte, weil das Dogma als „Bekenntnis" der Kirche einen verbindlichen Anspruch erhob. Im ganzen ist sie vielmehr durch eine eigentümliche Autoritätslosigkeit gekennzeichnet. Dem entspricht, daß sie einen großen Ballast an – kanonisch gesehen – illegitimem Stoff mitführt, der die Frage nach ihren nichttheologischen Faktoren sinnvoll stellen ließ und ihre Einordnung in die allgemeine Geistesgeschichte mühelos ermöglichte. Die dogmatische Konzentration, die seit dem Ende des ersten Weltkrieges in Deutschland erfolgte, hat sie am wenigsten unmittelbar ergriffen. Mittelbar war sie freilich in erheblichem Maße ihrer Wirkung ausgesetzt, formal in der Herabminderung ihres Ranges zur bloßen Hilfswissenschaft, die für die Dogmatik Zubringerdienst zu leisten hat, inhaltlich positiv in der überwiegend dogmengeschichtlichen, zuletzt auslegungsgeschichtlichen Betrachtungsweise für den Gesamtverlauf[1], in der Zuwendung zum Frühchristentum, in der Kanonisation der reformatorischen Theologie, negativ in der Verwerfung der Mystik, des Pietismus, des deutschen Idealismus und des an ihn anknüpfenden Kulturprotestantismus.

Die genannten Züge spitzen sich für keine Epoche derartig zu wie für die Neuzeit. Man hat sie so unbestritten auf die Formel der Säkularisierung des Christentums bringen können, daß diese Kennzeichnung zum Gemeinplatz geworden ist. Nur die Frage nach den Ursachen, den Anfängen und dem Verlauf des Prozesses im einzelnen fesselt die Energie der Forscher, und wenn Romano Guardini das journalistische Schlagwort vom Ende der Neuzeit[2] in Umlauf gesetzt hat, so eben im Sinne der abdankenden Säkularisierung.

---

[1] Programmatisch gefordert von Gerhard Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift, 1947.

Eine wichtige Folge der dogmengeschichtlichen Betrachtungsweise ist die Abwendung des Interesses evangelischer Kirchenhistoriker vom Mittelalter, das seinerseits in maßgebenden Monographien der *Profanhistoriker* „dogmengeschichtlicher" Beurteilung unterworfen wird, vgl. Fritz Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, 1914; Ernst Kantorowicz, Friedrich II., 1927; Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, 1935; Gerd Tellenbach, Libertas Ecclesiae. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits, 1936; Rudolf Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters, 1929; Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik, 1921–1927; ferner Percy Ernst Schramms Forschungen zur mittelalterlichen Krönungssymbolik.

[2] Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit, 1950.

2. Der Sinn der Säkularisierung

a) Die Vorbereitung in der Geschichtserkenntnis bei Ernst Troeltsch und Wilhelm Dilthey, die Fortführung durch Friedrich Gogarten

Es ist das Verdienst Friedrich Gogartens, diesen Tatbestand der Säkularisierung im Unterschied zur gesamten bisherigen Betrachtungsweise zur positiven theologischen Frage erhoben zu haben[1]. Wie in allen seinen Schriften zur Thematik der Geschichte baut er wesentlich auf den tiefdringenden Analysen von Ernst Troeltsch auf[2], dessen innerer Weg vom Kulturprotestantismus zur energischen Kulturkritik, vom naturrechtlichen Denken zur Erkenntnis der Kontingenz, vom Verlangen nach einer überzeugenden Geschichtsphilosophie zur Kapitulation vor der Rätselhaftigkeit der Geschichte selbst, von der Forderung, Geschichte mit Geschichte zu überwinden, zur Wiederaufnahme des Urausdrucks für die Selbstverhüllung Gottes, der Prädestination, als der allein angemessenen Formel für die geschichtliche Wirklichkeit führte und darin die Entwicklung vom 19. zum 20. Jahrhundert gültig repräsentierte.

Troeltsch ist der Antipode zu dem eine Generation älteren Dilthey. Beiden ging es um die Erforschung des gleichen Themas, um die Entstehungsgeschichte und den Gehalt des modernen abendländischen Bewußtseins, das sie als ein geschichtliches erkannten. Dilthey war jedoch je länger, desto mehr im Sinne der Interpretation, Troeltsch dagegen im Sinne der Kritik darum bemüht. Wenn Dilthey, grundsätzlich-systematisch gesehen, eine Kritik im kantischen Verstande, das heißt eine tragfähige Begründung der historischen Vernunft leisten wollte und mit leisem Erschrecken vor der hereinbrechenden „Anarchie der Überzeugungen" stehenblieb[3], so war die Überwindung des Relativismus, den er als den tiefsten Fluch des Historismus erkannte, Troeltschs eigentliches Ziel. Erst durch ihn wurden Historismus und Relativismus in ihrer Notwendigkeit als sich gegenseitig fordernde Größen deutlich. Demgegenüber wollte er mit Nachdruck die Gleichheit oder wenigstens die letzte Gemeinsamkeit der grundlegenden Strukturen des geschichtlichen Lebens und ein ihr entsprechendes allgemeingültiges Ziel festhalten[4]. Er suchte diese

[1] Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1953.

[2] Das schließt die Kritik an ihm ein, vgl. die bedeutungsvollen Ausführungen aaO S. 111 ff., 118.

[3] Rede zum 70. Geburtstag (1903) in „Ges. Schriften V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens" I. Hälfte hrsg. von Georg Misch, 1924 S. 9.

[4] Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902 S. 62 ff., 2. Aufl. 1912 S. 69 ff. Zu Troeltschs Analysen vgl. zuletzt die scharfsinnige Durch-

Garantien einerseits in der naturrechtlichen-aufklärerischen Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts, andrerseits – in seiner Spätzeit – fast mit der Inbrunst eines Glaubensbekenntnisses in der Prädestination[1]. Beide, Troeltsch wie Dilthey entdeckten die unableitbare und unauflösbare Individualität als den Kern der geschichtlichen Wirklichkeit, und der letztere entwickelte zur Verschärfung und Sicherung dieser Erkenntnis in Auseinandersetzung mit Wilhelm Windelband den Begriff des Typus, der Einzigkeit und Verwandtschaft geschichtlichen Daseins ausdrücken sollte[2].

Aus Diltheys Interpretation, nicht aus Troeltschs Kritik – man könnte auch sagen: aus Diltheys Verharren in der Beobachtung und Frage, die im beständigen Gespräch mit dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg zur begrifflichen Strenge und sachlichen Klarheit heranreifte –, nicht aus Troeltschs Bekenntnis ist die Existenzphilosophie als die bisher tiefste Aufhellung der Geschichtlichkeit menschlichen Lebens hervorgegangen. Sie bereicherte die vorangegangene Diskussion durch das weiterführende Moment der Situation, die in ihrer Faktizität personal als Gegenüber im Gespräch, in der Anrede, in der Antwort heischenden Frage, in der Entschluß fordernden Entscheidung verstanden wurde.

Damit ist die Deutung und Aneignung vergangenen Lebens schwieriger und hoffnungsvoller, problemhaltiger und tiefer zugleich geworden. Es geht jetzt nicht mehr nur um verwandte Strukturen; vielmehr bedarf der Grundbegriff der Gestalt, der einer optisch-betrachtenden Haltung entstammt, der Differenzierung, der prismatischen Brechung durch die Unwiederholbarkeit der geschichtlichen Stunde[3]. Das Ge-

leuchtung von Julius Jakob Schaaf, Geschichte und Begriff. Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von Ernst Troeltsch und Max Weber, 1946 S. 4 ff. Die überscharfe Kritik an Troeltsch: „Das gerade Gegenteil der Ansichten Troeltschs ist als der richtige Sachverhalt zu betrachten" (S. 24) stammt zu einem wesentlichen Teil einerseits aus dem Übersehen der mitgebrachten und festgehaltenen theologischen Positionen Troeltschs, die als weithin unbewußte stärker wirkten, als auch Walther Köhler (Ernst Troeltsch, 1941) sichtbar machte, andrerseits aus der Gegenüberstellung mit Max Weber. Im Interesse der geistesgeschichtlichen Gerechtigkeit wäre es richtig gewesen, beide noch mit Dilthey zu konfrontieren.

[1] Troeltsch fragte einerseits allgemein nach der „Repräsentanz des unerkennbaren Absoluten", des „göttlichen Lebensgrundes", des „ewigen Ideals" im Leben (Der Historismus und seine Probleme. Ges. Schriften III, 1: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, 1922 S. 175), andrerseits antwortete er: „Erwählung, Gnade, Prädestination, Auslese ist alles." (Ebda S. 101.)

[2] Ges. Schriften V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, 1924 S. 270 ff. Dazu Vorbericht des Herausgebers (Georg Misch) S. XCIX ff.

[3] Dies hat am klarsten Graf Paul Yorck von Wartenburg gesehen, vgl. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897, 1923 S. 59: „Historische Gestalten müssen flüssig gemacht werden."

heimnis der Faktizität und ihres Gehalts in möglichst angemessener Weise zu erfassen, dahin geht die Aufgabe, und ihr ist die existentiale Interpretation bisher am nächsten gekommen. Ereignis und Sinn, Begegnung und Anspruch, Geschehen und Reichweite wurden die maßgebenden Kategorien, die innerhalb der Theologie verständlicherweise zuerst in der neutestamentlichen Wissenschaft Aufnahme fanden, da es sich hier um die normativen Texte schlechthin handelt.

Die Übertragung auf die Kirchengeschichte gestaltet sich wesentlich schwieriger. Sie gelingt nur bei der sachlichen Nähe der inneren und äußeren Situation, in der sich der Erkennende und der Befragte befinden. Alle Geschichtserkenntnis ist im Gespräch zugleich Selbstauslegung, im Grunde schreibt jeder Historiker zugleich die Geschichte seiner Zeit und seines Ichs. Folgerichtig trat für Dilthey die Biographie in die Mitte der Historie – einer seiner bedeutendsten Schüler verfaßte eine glänzende Geschichte der Autobiographie[1] –, und seine eigenen Studien wurden mehr und mehr eine weitgreifende und tiefgrabende Autobiographie, eine Darstellung des modernen geistigen Bewußtseins in der Vielfalt seiner Kräfte und Strebungen.

In der Kirchengeschichte könnte dies der Neuzeit zugute kommen, sie sollte im Mittelpunkt der Bemühungen stehen. In Wirklichkeit geht sie nur als Auslegungsstart der Aneignung der klassischen Epochen Frühchristentum und Reformation voraus. Der Kanonsbegriff behauptet seine Überlegenheit über das Phänomen der Geschichtlichkeit der eigenen Existenz, auch wenn er nicht mehr starr, „statisch" für eine literarisch fixierte Büchersammlung, sondern bewegt „dynamisch" für das mündliche Kerygma bemüht wird.

In dem Aushalten der Weltlichkeit folgt Gogarten trotz seiner unmittelbaren Anknüpfung an Troeltsch sachlich Dilthey – wenn auch mit völlig anderer Motivierung. Bei Dilthey war ein Geist der

S. 60: „Ranke ist ganz Auge als Historiker, die Empfindung als ein rein persönliches behält er für sich, es ist ein Geschichte sehen, nicht Geschichte leben. Darum fehlt es am letzten Sinne solcher Geschichte." S. 61: „Alles Leben ist seiner inneren Struktur nach gegensätzlich, schon physisch genommen. Und jedes Leben ist ein Restaurationsprozeß. Die historischen Gegensätze in der Weite ihrer Vereinzelung bedürfen einer, ich möchte sagen übernatürlichen synthetischen Kraft, und nur Heroen besitzen sie, wie nur sie diese Gegensätzlichkeit empfinden, d. h. im tiefsten historischen Sinne leben. Ihre Arbeit ist ihr Leben. Und sind sie universal, so sind sie Restauratoren, darum aber ihres geschichtlichen Ortes wegen tragische Gestalten." Zum Gestaltproblem in der Geschichte vgl. außerdem Friedrich Karl Schumann, Gestalt und Geschichte (Die Gestalt 6), 1941, der aus der unberechenbaren personalen Entscheidung die Unabschließbarkeit einer geschichtlichen Gestalt gewinnt und diese sich im Wort adäquat selbst darstellen läßt.

[1] Georg Misch, Geschichte der Autobiographie (bisher bis zu Rather von Verona). Bd. I, 1 1907, ²1931, ³1949; Bd. I, 2 1907, ²1931, ³1950; Bd II, 1 1955; Bd. II, 2 1955.

Skepsis und Diesseitigkeit wirksam, eine ausgesprochene Abneigung gegen transzendente Perspektiven und Begründungen. Sie stammte aus seiner Enttäuschung von der spätromantischen und nachhegelianischen Theologie und Kulturphilosophie, deren restaurative Künstlichkeit er schon früh als Theologiestudent durchschaute. Dies fand bei Gogarten keine Entsprechung. Er vermochte im Gegenteil, geprägt durch die Wiederentdeckung des theologischen Themas und aller seiner wesentlichen Sachzusammenhänge in der reformatorischen Auslegung und Reproduktion, unter denen das Verhältnis von Gesetz und Evangelium und seine Auswirkung in der Lehre von den beiden Regimenten Gottes an der Spitze steht, die Säkularisierung als eine Konsequenz des recht verstandenen christlichen Glaubens, der ursprünglichen Botschaft des Neuen Testaments, zu begreifen. Ja, sie wurde für ihn mit der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz selbst identisch – in seiner genaueren Formulierung: „Mit der Säkularisierung geschieht die Vergeschichtlichung der menschlichen Existenz und der Welt, in der sie gelebt wird. Sie ist eine nachchristliche Erscheinung."[1] Darüber hinaus ergriff sie das Christentum selbst und machte es zu einer im strengen Sinne geschichtlichen Größe[2]. Das bedeutet entweder, daß erst auf dem Boden des christlichen Glaubens ein echter Weltbegriff, ein echtes Weltverständnis, eine echte Erfassung der Welt als Welt gewonnen wird[3], oder daß erst durch ihn die vorher bestehende Weltlichkeit der Welt in ihrer Sinnhaftigkeit erhellt und in ihrer Reichweite entfaltet wird. Die Funktion des Glaubens wäre in dem zweiten, von Gogarten als zutreffend betrachteten Sinne, zunächst Bestätigung, dann Begrenzung – Begrenzung aber nur auf dem Boden der Bestätigung. Die Begrenzung geschieht in der für den Historiker wichtigsten Fassung unter denen, die Gogarten gibt, durch die Unterscheidung zwischen Christentum und christlichem Glauben. Es kann keine Frage sein, daß der Historiker sich in seiner Beschäftigung, Untersuchung und Darstellung ihr immer wieder aussetzen muß, so sehr seine Wiedergabe des Vergangenen zunächst nur das „Christentum" erreicht. Aber wenn er sich darauf beschränkte, würde ihm der theologische Sinn seiner Arbeit verlorengehen. Auch für ihn wird es

[1] Gogarten, aaO S. 102. Seine These entspricht derjenigen von Gerhard Ebeling, daß die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Bibelerforschung eine legitime Konsequenz der reformatorischen Rechtfertigungslehre sei (Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 47, 1950 S. 40 ff., besonders S. 42).

[2] Gogarten, aaO S. 103.

[3] Dies entspräche nicht dem Wortlaut, aber der Tendenz, die in der gegenwärtigen Theologie Karl Barths beschlossen ist.

sich darum handeln müssen, die Weltlichkeit des historisch faßbaren Christentums auszuhalten im Wissen um den nicht-weltlichen Ursprung und Gehalt.

b) Die Anwendung auf die Kirchengeschichte

1. Die Vorstufe bei Gottfried Arnold

Die Säkularisierung der Kirchengeschichte beginnt im großen Stil mit Gottfried Arnold, und zwar sowohl mit seiner „Ersten Liebe" als mit seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie"[1]. Sie war ihm freilich nicht Programm, sondern Ergebnis; aber es gilt, die theologischen Wurzeln dafür aufzudecken. Im Gegensatz zur Kanonisierung und Idealisierung der ersten christlichen Jahrhunderte durch den christlichen Humanismus, die auf deutschem Boden im Consensus quinquesaecularis Georg Calixts ihren programmatisch-kirchenpolitischen Ausdruck gefunden hatte, vorher und nachher aber das anglikanische Empfinden aufs stärkste, weil in unproblematischer Selbstverständlichkeit prägte, entdogmatisierte Arnold die Kirchengeschichte auch schon der Frühzeit. Die anglikanische Auffassung trat ihm mit gesammelter Gelehrsamkeit in dem Lebenswerk William Caves entgegen, und mit Nachdruck fand er daran zu tadeln, daß nicht nur eine naive Ineinssetzung von Frühchristentum und Anglikanismus vorlag, sondern daß das Urchristentum selbst entscheidend verkannt war, indem das theokratische Zeitalter Konstantins als Gipfel der positiven Entwicklung erschien, vor allem aber, weil statt des Inneren das Äußere, statt der Individuen die Institutionen als Beweismittel für das christliche Leben figurierten[2]. Wenn Gottfried Arnold hier protestierte, so handelte es sich um mehr als um den Widerstreit zweier Grundanschauungen von der Kirchengeschichte, der Verfallsidee und der Traditionsidee[3]. Es ging ihm um den „ganzen

---

[1] Wilhelm Dilthey (Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt. Ges. Schriften III: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, 1927 S. 265) sah die Säkularisierung der Kirchengeschichte erst durch Mosheim und Spittler vollzogen. Ich halte diesen (aufklärerisch gedachten und darum die Aufklärung in den Mittelpunkt rückenden) Ansatz für korrekturbedürftig. Er läßt den Eindruck entstehen, als ob die Säkularisierung der Kirchengeschichte derjenigen der Weltgeschichte nachgefolgt sei. In Wirklichkeit geht sie dieser voran und vollzieht sich mitten in ihr selbst.

[2] Vgl. Erich Seeberg, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, 1923 S. 240–242.

[3] So Seeberg, aaO S. 140 ff. Ich hoffe seine Sicht durch die folgenden Ausführungen über die von ihm übersehene Betonung der historischen Wahrheit bei Gottfried Arnold zu ergänzen.

begriff der historischen warheit"[1] und damit um etwas Neues, das so vor ihm noch nicht formuliert worden war. „Unparteiisch" bedeutete zunächst im Sinne der spiritualistischen Überlieferung „überkonfessionell", über die drei großen Kirchenparteien – römische Katholiken, Lutheraner und Reformierte – erhaben, eine Haltung, die bisher allein die mystische Theologie repräsentierte[2]. Das Wort erreichte aber bei ihm auch die moderne Bedeutung der historischen Unbestechlichkeit.

Wie gewann Gottfried Arnold seinen Begriff der ganzen historischen Wahrheit? Er bekennt sich zunächst deutlich zum Spiritualismus, wenn er seine „offt schweren und mißlichen Untersuchungen der so sehr verdunckelten und verfälschten Kirchenhistorien" mit dem beständigen Blick auf die unsichtbare allgemeine Kirche geführt haben will. Interessant ist die Begründung, die er für diese Blickrichtung gibt. Er habe mit ihr „dem größten gebot unsers Schöpffers (welches ist die Liebe gegen alle Menschen)"[3] gehorcht. Er bietet nicht ein wissenschaftsmethodisches, aber auch nicht ein dogmatisches, sondern ein ethisches Motiv auf. Kirchengeschichte erkennen heißt, sich ethisch in einer bestimmten Weise verhalten, es heißt nicht, einen heuristisch oder dogmatisch vorgegebenen Kirchenbegriff in der Geschichte aufsuchen und dann in ihr gewandelt oder bestätigt wiederfinden, es heißt aber auch nicht, schlicht Tatbestände beobachten, deuten, in einen Zusammenhang einreihen und gegebenenfalls positiv oder negativ bewerten. Kirchengeschichte treiben heißt überhaupt nicht, sich in eine fremde, nur theoretisch rekonstruierbare Welt versenken. Vielmehr handelt es sich dabei um ein Tun, das der Sphäre des Theoretischen entnommen ist, letztlich um eine Bereitschaft des existierenden Denkers. Worauf aber geht diese Bereitschaft? Hier liegt das zweite auffällige Moment. Es ist die Zurückführung dieses Gebots auf den Schöpfer und seine inhaltliche Bestimmung als Liebe gegen alle Menschen. Damit verschiebt Arnold

[1] Gottfried Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, 1699, I. Vorr. § 29, Bl. † 3r.

[2] Der Hauptzeuge des mystischen Spiritualismus für das Thema „Partei, Parteilichkeit, unparteiisches Christentum" ist Christian Hoburg (Elias Praetorius), vgl. bes. Spiegel der Misbreuche beym Predig-Ampt im heutigen Christenthumb und wie solche grundlich und heilsam zu reformiren, 1644 S. 22, 37, 47, 147 ff., 157, 425, 581, 618, 671, 723; Lutherischer Pfaffenputzer (Ministerii Lutherani Purgatio), 1648 S. 150 ff., 193ff., 215, 273, 313, 333; Postilla Evangeliorum mystica, 1663 I Bl. † IIIr und II S. 630; Arndus redivivus, 1677 S. 9; Vaterlandes Praeservativ, 1677 S. 15; Unbekannter Christus, 1727 S. 114. Gottfried Arnold verschärft die kirchenkritische Betrachtungsweise und ihren Sprachgebrauch zur „Parthey des alten Menschens" (Denckmahl des Alten Christenthums II, 1716 S. 18).

[3] Gottfried Arnold, aaO I. Vorr. § 25, Bl. † 3r.

deutlich den neutestamentlichen Befund. An die Stelle des konkreten Nächsten tritt die abstrakte allgemeine Menschheit, die der spiritualistischen unsichtbaren „allgemeinen Kirche" korrespondiert. Der Menschheitsbezug der Kirche, der später in der philosophisch-theologischen Systematik Schleiermachers ein Hauptanliegen, wenn nicht *das* Hauptanliegen wird und die Verhältnisbestimmung zwischen „Ethik" und „Dogmatik" im Sinne der fundamentalen „Lehnsätze" diktiert[1], tritt bereits hier entschieden hervor. Es scheint, als habe dieser Zusammenhang auch eine besondere Relevanz für den Wahrheitsbegriff. Denn Gottfried Arnold ist es um die „Erkäntnuß der *allgemeinen* historischen" Wahrheit[2] zu tun, die er der speziellen, selbstsüchtigen „partheyischen" Wahrheit der einzelnen Kirchen gegenüberstellt[3]. Schon damit wird die Säkularisierung in Gestalt der Einordnung der Kirchengeschichte in die allgemeine Menschheitsgeschichte vollzogen. Gottfried Arnold unterstreicht diese Wendung, wenn er sowohl die Analogie kirchengeschichtlicher Parteilichkeit zu derjenigen in der politischen Historie feststellt[4] als es auch bei der Behandlung der Lehrstreitigkeiten ausdrücklich ablehnt, „sich außer den Schranken der Historie zu begeben"[5]. Hier erhält zum ersten Male programmatisch und grundsätzlich die „historische Wahrheit" den Rang eines unbestechlichen Richters, ja des geistigen Siegers. Gottfried Arnold ist überzeugt, daß hier der vielmißhandelten „unschuldigen Wahrheit von Gott selbst wol die rechten Waffen des Lichts gereicht werden, welche über alles Vernunftgezänke hinlangen und die Finsterniß bald nachdrücklich vertreiben würden"[6]. Man darf sich in diesem Satze durch die traditionelle erbauliche Sprache nicht täuschen lassen; der Sinn ist klar: die historische Wahrheit als solche, die in einer ungefärbten Geschichtserzählung zu Worte kommen soll[7], besitzt richtigstellende, entscheidende Kraft und setzt sich im allgemeinen Urteil durch. Der pietistische Vorsehungsglaube, der sich wenig später in August Hermann Franckes volltönender Berichterstattung über die Entwicklung des hallischen Waisenhauses als modernen Gottesbeweis seinen klassischen Ausdruck verschaffen sollte[8], ist hier

[1] Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, 2. Aufl. 1830 §§ 3–6. Die zweite Auflage ist hier deutlicher als die erste.

[2] Gottfried Arnold, aaO I. Vorr. § 36, Bl. † 4r.

[3] Ebda §§ 18–24, Bl. † 2r und 2v.

[4] Ebda § 21, Bl. † 2v.

[5] Ebda § 14, Bl. † 2r.

[6] Ebda § 14, Bl. † 2r, vgl. auch § 28, Bl. † 3r: „damit nemlich die bloße unschuldige warheit desto heller unter augen leuchten könte."

[7] Ebda § 28, Bl. † 3r; § 8, Bl. † 1v.

[8] August Hermann Francke, Segensvolle Fußstapfen des noch lebenden und

in einer viel zurückhaltenderen Form als „geschichtstheologischer" Glaube an den Sieg der Wahrheit, und zwar der historischen Wahrheit wirksam. Gottfried Arnold will „auf den eigentlichen characterem und das daher formierte judicium jedweder Geschichte" gehen[1]. In dieser nicht näher explizierten Formel steckt das eigentliche Problem, das erst die neuere Analyse der Geschichte zu fassen vermocht hat. Ist dieser Kern jeder Einzelgeschichte eine allgemeine Wahrheit, die dann jeweils ihre Anwendung und Bestätigung findet, die Gegenstand eines erbitterten Kampfes wird? Oder ist er die Begegnung zwischen Personen, Mächten, Lehren, Empfindungen, zwischen Exponenten von Überzeugungen und Überlieferungen, so daß diese dann in ihrer Eigentlichkeit heraustreten und im Zusammenprall ihren Grundwert enthüllen, andrerseits dabei etwas Neues entstehen lassen in Kompromiß oder Überwindung, in persönlicher Zuspitzung oder sachlicher Korrektur?

Gottfried Arnold gelangt hier zu keiner grundsätzlichen Klarheit. Neben der allgemeinen Unentwickeltheit der Problematik ist dafür sein eigenes Schwanken in der Frage der Autorität verantwortlich zu machen. Obwohl er auf der einen Seite der historischen Wahrheit selbst das letzte Wort geben will, unterwirft er andererseits alles der „Richtschnur des geoffenbarten Wortes", die ihn allein ermächtige, Gut und Böse zu unterscheiden, zu loben und zu verwerfen[2]. Zugleich aber – und dies ist ein neues entscheidendes Moment – legt er Gewicht auf die Erfahrung, die zur echten Geschichtserkenntnis befähigt. Sie ist nicht nur die eigene unabdingbare Erfahrung des Geschichtsschreibers[3], sondern auch diejenige seiner Leser. Ja, sie wird betont als die eigentlich wertvolle, ausschlaggebende Ausstattung gegen die Schulweisheit der Gelehrten aufgeboten[4]. Umgekehrt gilt, daß auch die dargestellten Personen mehr als bisher üblich in ihren konkreten Erfahrungen

waltenden, liebreichen und getreuen Gottes zur Beschämung des Unglaubens und Stärckung des Glaubens entdecket durch eine wahrhaffte und umständliche Nachricht von dem Wäysen-Hause und übrigen Anstalten zu Glaucha vor Halle, (1701) 3. Aufl. 1709, bes. Dedication S. 35 ff., 53. Dagegen der Widerspruch der Unschuldigen Nachrichten, 1707 S. 898–905, darauf die hallische Antwort: Gründliche Beantwortung der unglimpflichen Censur, womit die Hrn. Autores der sogenannten Unschuldigen Nachrichten das Wäysen-Haus und übrige Anstalten hierselbst zu beurtheilen haben sich angemaßet, entworffen von einem Freunde des Wäysen-Hauses, (1709) 2. Auf. 1710, bes. S. 42 ff.

[1] Gottfried Arnold, aaO I, § 9, Bl. † 1v.

[2] Ebda § 25, Bl. † 3r.

[3] Ebda § 26, Bl. † 3r; § 53, Bl. †† 1v

[4] Ebda § 41, Bl. † 4v: „Es ist zu dem ende alles in unserer sprache abgefasset/ damit nicht nur Schulgelehrte / sondern auch andere / die gleichwol auch außer den schulen viel weißheit und erfahrung von Gott haben / mögen insgemein von allem und jedem urtheilen / und sonst etwas daraus nehmen können."

in Erscheinung treten sollen. Gottfried Arnold erblickt in diesen, wie er sich ausdrückt, „specialen facta" „die nothwendigsten Stücke einer gründlichen Historie"[1], und wenn er sich dafür auch, in dem gleichen erbaulichen Traditionalismus wie bei der Anrufung der historischen Wahrheit, auf Jesu Wort von den Früchten stützt, an denen man den Baum erkennen solle, so ist unverkennbar, daß er damit eben der Erfahrung als dem Faßbaren ein eigenes Gewicht verleiht, um so mehr, als er im gleichen Atemzuge das bloße Lehren, Predigen und alle äußerlichen Worte dem Verdacht der Heuchelei überantwortet. Er geht in diesem Zusammenhange so weit, vom Historiker nur die Feststellung zu fordern, die allerdings bis auf die Erforschung des Ursprungs auszudehnen ist, das Urteil aber dem Leser zu überlassen. Von da ist es nur noch ein Schritt bis zu der Erkenntnis, daß Geschichtswahrnehmung unauflöslich an den Einsatz der eigenen Geschichtlichkeit in ihrer ganzen Tiefe und Breite gebunden ist, und daß ihr Ergebnis nicht die Feststellung oder Bestätigung einer schon vorher gewußten allgemeinen Wahrheit, sondern Aufschließung des eigenen Selbst, Austausch und Begegnung, Geben und Nehmen ist[2]. Es kann nicht überraschen, daß derselbe Gottfried Arnold in seiner Frühzeit um nichts so sehr bemüht war wie um die Aufhellung der konkreten Lebensformen der ersten Christen und der Christen der jüngsten Vergangenheit und daß er in seiner Spätzeit eine programmatische Theologia experimentalis schrieb, in die er die Summe seiner pastoralen Tätigkeit in Predigt, Belehrung und Seelsorge einfließen ließ[3].

---

[1] Ebda § 38, Bl. † 4r.

[2] Vgl. dazu die begrifflich wesentlich schärfere Formulierung Schleiermachers, die in der genauen Fortsetzung Gottfried Arnolds liegt (Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1811 § 6): „Die Verknüpfung des Innern und Äußern zu einer geschichtlichen Anschauung ist Konstruktion, Tätigkeit eines Talentes." § 7: „Das Leben, die eigne geschichtliche Existenz des einzelnen Menschen entwickelt dieses Talent von selbst." Die 2. Auflage ersetzt in § 155 diese klare Formulierung durch die abschwächende allgemeine: „das eigne geschichtliche Leben" (Ausg. v. Heinrich Scholz in den Quellenschriften zur Gesch. des Protestantismus 10, 1910 S. 60 u. 61).

[3] Von den Bruder- und Schwesternamen der ersten Christen, in: Christian Thomasius, Geschichte der Weisheit und Torheit, 1693, 3. Stück; Erstes Martertum, 1695; Fratrum sororumque appellatio inter Christianos maxime et alios quondam usitata tum et cognatio Christianorum spiritualis, 1696 (2. Aufl. unter dem Titel: Historia cognationis spiritualis, 1697); Historia Christianorum ad metalla damnatorum, 1697; Erste Liebe oder Wahre Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben, 1696; Des heiligen Macarii Homilien verdeutscht, 1697 (2. Aufl. erweitert: Ein Denckmahl des alten Christenthums, bestehend in des heiligen Macarii und anderer hocherleuchteter Männer aus der alten Kirche höchst erbaulichen und auserlesenen Schriften, 1699); Das Leben der Altväter, 1700; Wahre Abbildung des inwendigen Christentums ... aus den Zeugnissen und Exempeln der gottseligen Alten, 1709; Die Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers nach dem

Von hier aus bestätigt sich der eingangs gewonnene Eindruck, daß Kirchengeschichte treiben etwas Praktisches ist. Es ist ein Verhalten, das die Existenz des Menschen nicht nur angeht, sondern in ihrem Zentrum trifft. Die Kirchengeschichte verliert damit ihren esoterischen, gelehrten Charakter und gewinnt dafür den verbindlich-persönlichen. Aus einem flächenhaften Gemälde einer statuarischen Bildergalerie von Menschen und Ereignissen wandelt sie sich zu einem ansprechenden und anspruchsvollen Drama, in dem der Erkennende nicht Zuschauer, sondern Mitspieler ist[1]. Darum war es GOTTFRIED ARNOLD unmöglich, „vom Guten ohne Liebe, vom Bösen ohne Abscheu zu schreiben", und er mußte sich an diesem Punkte in Widerspruch zur humanistischen Auffassung des Juristen JEAN BODIN setzen[2]. Was ERNST TROELTSCH gegen HARNACK in begrifflicher Erörterung durchsetzte, daß die Wesensfrage des Christentums nicht abseits, sondern nur im engsten Zusammenhange mit der Wahrheitsfrage behandelt werden könne, war dem pietistischen Historiker unmittelbar, aber nicht naiv, deutlich[3].

Die Kirchengeschichte verläßt den abgeschlossenen oder überhöhten Bezirk der historia sacra und nimmt teil an der Alltäglichkeit des Menschen. Es entspricht dem und rundet das Bild ab – mit den Worten ERICH SEEBERGS –, daß der „letzte Fels, auf den Arnold stößt, die menschliche Seele" ist. „Ihr Leben ist schließlich das Thema der Geschichte."[4] Damit rückte die Innenseite im Einzelleben und im Gesamtleben in einem unvorstellbaren Maße in die Mitte der Geschichtsanschauung. Für das Individuum wurden die Wiedergeburt und die

---

Sinn und Exempel der Alten ans Licht gestellet, 1704; Die Abwege oder Irrungen und Versuchungen gutwilliger und frommer Menschen aus Beystimmung des gottseeligen Alterthums angemercket, 1708. – Theologia experimentalis, 1715.

[1] Den flächenhaft-monumentalen Charakter einer Heldengalerie, den die Geschichte im 17. Jahrhundert im Zeichen des Barocks besaß, hat zuletzt JAN HUIZINGA treffend hervorgehoben (Naturbild und Geschichtsbild im 18. Jahrhundert, in: Parerga, 1945 S. 161 ff.). Andrerseits begegnet eine verwandte Auffassung bei SCHLEIERMACHER, Reden 1. Aufl. S. 91 ff., sowohl unter dem Zwang seiner eigenen ästhetisierenden Religions- und Geschichtsanschauung als in der Nachwirkung der Humanitätsidee als des Schlüssels zur Geschichte bei Herder.

[2] GOTTFRIED ARNOLD, aaO § 27, Bl. † 3r.

[3] ERNST TROELTSCH, Was heißt „Wesen des Christentums"? Ges. Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913 S. 386–451.

[4] ERICH SEEBERG, aaO S. 147. Es ist mir in diesem Zusammenhange nicht möglich, den bisher vernachlässigten Begriff der „historischen Wahrheit" bei GOTTFRIED ARNOLD in alle seine Beziehungen zu verfolgen, wobei namentlich Kap. 3 in SEEBERGS großem Werk positiv und kritisch neu aufzunehmen, vielfach gedanklich zu verschärfen wäre (aaO S. 140–226: Stoffgestaltende Ideen). Ebenso kann hier nicht die Prüfung erfolgen, inwiefern GOTTFRIED ARNOLD seinem Grundsatz treugeblieben ist und ihn wirklich durchgeführt hat. Nur auf ein Beispiel sei als Beleg hingewiesen, auf die Behandlung des Täufertums, aaO II S. 263 ff.

Heiligung zum eigentlichen Inhalt. Träger der Geschichte ist der wiedergeborene Mensch. Die Gesamtgeschichte wurde zur Bildungsgeschichte.

Gottfried Arnolds grundsätzliche Ablehnung jeder Institution und Form löste alles Gegebene in Bewegung auf. Diese umwälzenden Wandlungen bestimmten die Geschichtsanschauung Lessings, Herders, Goethes, Schleiermachers und der deutschen Idealisten in ihren Grundvoraussetzungen. Die Kirchengeschichte gebar die Kulturgeschichte im höchsten Sinne einer Paideia. Der Kulturprotestantismus Diltheys war das organische Ergebnis. Wenn Lessing als der erste in dieser Reihe noch den überlieferten Rahmen der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte beibehielt, so wurden doch für ihn die objektiven, durch äußere Ereignisse und Verläufe gekennzeichneten Offenbarungsstufen zu Phasen im menschlichen Bewußtsein. Der Grundgedanke der göttlichen Erziehung mußte das innere Sein des Menschen in die maßgebende Rolle bringen. Kirchengeschichte war nicht mehr „Geschichte des Wortes Gottes", so wie sie Luther im klassischen Bilde vom fahrenden Platzregen beschrieben hatte[1], d. h. Bericht und zur Buße treibende Reflexion über das Aufeinandertreffen von Kerygma und menschlicher Bereitschaft oder Ablehnung, in dem das Gegenüber der beiden Größen erhalten blieb, sondern Rückschau auf die fortschreitende Erhellung des menschlichen Selbstverständnisses in seinem Verhältnis zu Gott; nicht Kontingenz, sondern Kontinuität, nicht unberechenbarer Eingriff Gottes, sondern sinnvoller Entwicklungszusammenhang des menschlichen Geistes[2].

Aber nicht diese Linie ist jetzt zu verfolgen, sondern auf zwei meist unbeachtete Momente in Gottfried Arnolds Geschichtsanschauung das Augenmerk zu richten. Zunächst erfolgt hier eine einschneidende *Personalisierung* der Geschichte. Das prägt sich zunächst in der Stoffauswahl aus. Nicht Institutionen, Ereignisse, Riten, Dogmen oder auch die heilige Schrift sind wichtig, sondern innere Vorgänge werden berichtet. Wichtiger aber ist, daß die Personalisierung bis zur Begegnung mit dem vergangenen Leben vorgetrieben wird, so daß das Moment der Fremdheit, das historische Abstandsgefühl weithin schwindet. Gottfried Arnold erzählt, wenn er die Kirchengeschichte wiedergibt, seine eigene innere Geschichte in Fortschritt und Hemmung,

[1] An die Ratsherrn aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, 1524, WA 15; 32, 7. Weitere verwandte Stellen bei Elert, Morphologie des Luthertums I, 1931 S. 337 ff.

[2] Ich folge im Gesamtverständnis der „Erziehung des Menschengeschlechts" im wesentlichen Helmut Thielicke, Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings, 2. Aufl. 1947, bes. S. 149 ff.

in Gefährdung und Ertrag, seine Geschichte und die seines Kreises. In der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie" stellte sich der mystische Spiritualismus zum ersten Male im großen Stil nach Joachim von Fiore als geschichtsauslegende und geschichtsaneignende Größe vor und erhob damit den Anspruch, der Menschheit zu ihrem gültigen Selbstverständnis zu verhelfen.

Fassen wir zusammen, so sind es vier Momente, die die Säkularisierung der Kirchengeschichte bei Gottfried Arnold konstituieren. Zunächst liegt sie in der betonten Absicht, die „historische Wahrheit" in die Rolle des Richters über Recht und Unrecht geschichtlicher Bewegungen zu bringen – wenngleich er selber diese Linie nicht durchhält. An zweiter Stelle ist die Einordnung der Kirchengeschichte in die allgemeine Menschheitsgeschichte zu nennen, die er mit dem spiritualistischen Datum der „allgemeinen Kirche" vollzieht und begründet. Der dritte Faktor ist die Verwendung der eigenen Erfahrung als Maßstab, speziell der pietistischen Grunderfahrung, der Wiedergeburt. Dadurch wird die Kirchengeschichte personalisiert und vergegenwärtigt. Geschichte erscheint als geistige Gegenwart. Damit hängt als letzte Eigentümlichkeit unmittelbar zusammen die Ethisierung, die die herkömmlichen, bisher unbestrittenen dogmatischen und institutionellen Ansprüche nicht bekämpft, sondern entthront und eine neue, säkular verständliche Wertordnung aufrichtet. Mit alledem wies Gottfried Arnold in die Zukunft. Und doch sind an seine Umformung der Geschichtserfassung wesentliche Fragen zu richten. War seine Personalisierung, wie Hanns Rückert die ihr aufgetragene Aufgabe zutreffend bestimmt hat, eine Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas, das ja auch dort noch festgehalten ist, wo die geschichtliche Vergangenheit als Gegenstand aufgefaßt wird und „als Mittel für die Selbsterkenntnis des Subjekts und für die Erkenntnis der schicksalhaft bedingten eigenen Situation" dient[1]? Wurde die Situation des Gesprächs und Austauschs wirklich erreicht? Anders gefragt: Wurde die „historische Wahrheit", um die es Gottfried Arnold zu tun war, ihrem Wesen nach als eine personale erkannt oder nicht doch noch als Objekt, als Lehre oder als aufweisbare Lebensleistung verstanden? Wenn Gottfried Arnold den *historischen* Zaun niederzu-

[1] Hanns Rückert, Personale Geschichtsbetrachtung. Einleitende Überlegungen zu einer Vorlesung über Kirchengeschichte der Neuzeit, ThLZ 73, 1948 Sp. 717. Ich berühre mich hier sachlich unter anderer Terminologie aufs engste mit seiner aaO Sp. 716 ausgesprochenen Polemik gegen die „subjektivistische Mythologisierung der Geschichte". Diese meist naive Beschlagnahme der Vergangenheit für eigene Zwecke hat ihre Wurzel in dem Versuch, die alte sakrale Qualität durch eine neue, „bessere" Sakralität zu ersetzen, den zuerst Gottfried Arnold unternahm.

legen vermochte, der seine Gegenwart von den vergangenen Zeitaltern trennte, so beseitigte er doch im gleichen Atemzuge den *sachlichen* Abstand und kanonisierte weithin die „Ketzergeschichte" im Sinne der spiritualistischen Selbstbestätigung. Die Gleichzeitigkeit mit Christus hatte nicht in der Zuspitzung Kierkegaards das richtende Ergebnis einer unaufhebbaren letzten Fremdheit, und so vermochte ihm die Geschichte nicht wirklich Neues zu sagen, noch ganz abgesehen davon, daß ihm das Moment der Zeitlichkeit, der je besonderen Situation, nicht aufging. Dem entspricht, daß er mitten in der Säkularisierung eine neue Sakralisierung vollzog. Der wiedergeborene Mensch wurde zum eigentlichen Helden der Kirchengeschichte – und er war im Kerne wieder gegenständlich gefaßt, so daß er sich feststellen und beobachten ließ[1]. Der neue Mensch war das Sakrament[2] geworden, das die Wahrheit der Botschaft verbürgte, Erlebnis und Erfahrung erhielten die Funktion der Beglaubigung. Diese neue Sakralisierung, die den pietistischen Weltbegriff gebar, stellte keinen echten Antipoden zur Säkularisierung dar, sondern nur ihre notwendige und positiv gemeinte Ergänzung. So kann es kaum überraschen, daß sie zum Ausgangspunkt einer neuen überhöhten Säkularisierung wurde bzw. in diese umschlug.

2. Säkularisierung und Sakralisierung bei Richard Rothe

Dies geschah in der Kirchengeschichtsbetrachtung Richard Rothes[3], die darum für das Komplementärverhältnis zwischen Säkularisierung und Sakralisierung prototypische Bedeutung hat. Er teilte die ganze Kirchengeschichte in ein katholisches und ein protestantisches Zeitalter unter dem Vorzeichen der Kirchlichkeit und der Kirchenlosigkeit. Im kirchlichen Zeitalter braucht das Christentum einen besonderen Leib, um sich in einer widerstrebenden Welt zu behaupten; im kirchenlosen wird es die innerste Seele der natürlichen Lebensformen, vor allem der Sitte – Rothe mußte darum im Kern zum

[1] Es liegt in Gottfried Arnolds Kirchengeschichtsschreibung derselbe Wille vor, den Heilsweg zu beobachten und sein Geheimnis aufzuhellen, wie in der klassischen Wiedergeburtslehre des Pietismus, bei Philipp Jakob Spener; vgl. meinen Aufsatz „Speners Wiedergeburtslehre", ThLZ 76, 1951 Sp. 17–30.

[2] Diese treffende Formulierung stammt von Karl Barth. Vgl. Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert, 1947 S. 100 und meinen in der vorigen Anm. genannten Aufsatz Sp. 22 Anm. 3.

[3] Die Grundauffassung Richard Rothes läßt sich für den Gesamtverlauf der Kirchengeschichte aus seinen posthum gedruckten Vorlesungen über Kirchengeschichte I 1875 erheben. Von ihm selbst unmittelbar formuliert ist sie in dem epochemachenden Frühwerk „Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung", I. (einziger) Bd. 1837.

Ethiker werden. Darüber hinaus bestimmt es die Erziehung und die gesamte Kultur, daher kann ihm auch nur die umfassendste und stärkste Institution zum Leibe dienen, der Staat. Christentum als kirchenlose Innerlichkeit – so wirkt der pietistische Ansatz als selbstverständliche Voraussetzung nach – und Staat als formgebende Macht bringen das „Reich Gottes" hervor, das nicht im Jenseits, sondern in einem künftigen Diesseits, einer umgestalteten Erde gesucht werden muß[1]. Das große und entscheidende Anliegen des Pietismus, die Weltverwandlung durch die Menschenverwandlung, findet erst hier die adäquate Durchführung. Der Grundgedanke der Vollkommenheit, den SPENER in voller theologischer Klarheit faßte, aber aus pädagogischer Nüchternheit und kirchenpolitischen Rücksichten einschränkte[2], dominiert bei ROTHE und hat die Aufhebung des Dualismus zwischen Staat und Kirche in einer höheren Gemeinschaft zur Folge, „welcher beide, Allgemeinheit und Einheit, auf schlechthin wahre Weise eignen"[3]. Er stützt diesen Grundgedanken mit den stärkstmöglichen Mitteln, nämlich mit der Vollkommenheit des göttlichen Schöpferhandelns, das „Frucht und Fruchthülle gleichmäßig zu absoluter Kunstvollendung ausführt"[4]. Die Konsequenz kann nur in der Selbstaufhebung der Kirche bestehen. „Der vollendete Staat schließt die Kirche schlechthin aus. Was diese von Wesenhaftem enthielt, das trägt er in sich als die reife Frucht seiner eigenen Lebensentwicklung, bei der freilich die Kirche als ein nothwendiger geschichtlicher Factor mitgewirkt hat; was ihr nach der Vollendung des Staats noch bliebe, wenn sie selbst dann noch bleiben könnte, wäre nur die negative Größe der Widersprüche ihrer eigenthümlichen Form mit ihrem ursprünglichen Inhalt, welche ihr eigner geschichtlicher Proceß zu ihrer ganzen schneidenden Schärfe, d. h. zum Tode der Selbstvernichtung ausgebildet hat."[5] Der Monismus und die Diesseitigkeit, auf die das moderne Denken trotz der hegelischen Dialektik im tiefsten tendiert und die bald seine hervorstechenden Züge bilden werden, sollen hier in einer positiven Weise vom Christentum gleichsam abgefangen werden, ehe sie in der Zuspitzung und Auswertung, die die hegelische Linke übte, ihre zer-

[1] RICHARD ROTHE, Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung I, 1837 S. 6 ff., bes. S. 10.

[2] Besonders beredt ist einerseits seine ausführliche Vorrede zu BALTHASAR KÖPKES Dialogus de templo Salomonis, 1695, mit noch heute wesentlichen Ausführungen zum Bedeutungsgehalt des neutestamentlichen τέλειος, andrerseits seine lebenslang festgehaltene Hoffnung auf bessere Zeiten für die Kirche; vgl. dazu PAUL GRÜNBERG, Philipp Jakob Spener I, 1893 S. 303 ff., 470 ff.

[3] RICHARD ROTHE, aaO S. 6.

[4] Ebda S. 9.

[5] Ebda S. 47.

störende Wirkung entfalten können. Was an der geschichtlich-gegenwärtigen Erscheinung des Christentums fragwürdig ist und darum der Auflösung verfallen muß, wird vom Christentum selbst beseitigt. Es ist der große Gedanke einer tiefgreifenden Buße der Kirche, die bis zur Selbstaufhebung geht, verbunden mit der spiritualistischen Überzeugung von Reinheit des christlichen Prinzips, solange es Innerlichkeit bleibt.

Auf der anderen Seite liegt der positive, von Hegel nach Platons Vorbild neu formulierte Staatsbegriff als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ [1] zugrunde. Er richtet sich gegen den negativen, äußerlichen Begriff des „mechanischen Gerüsts“, wie er einerseits von flachem Aufklärericht als Polizeistaat, andrerseits von der geistigen Enge eines kirchlichen Selbstbehauptungswillens vertreten wird. Solch eine Karikatur beschränkt den Staat auf seine irdische Zweckgebundenheit und erniedrigt ihn zum „Reich der Welt“, um sich selbst – aufklärerisch utopisch oder kirchlich positivistisch – als „Reich Gottes“ zu proklamieren [2].

Von da aus stellt sich für Rothe der Geschichtsverlauf als beständiger Kampf zwischen Kirche und Staat dar – und zwar, wenn man die Ursprungs- und Schuldfrage stellt, eröffnet von seiten der Kirche, die sich nur antithetisch gegen den Staat als eine besondere Größe zu behaupten vermag [3]. Diese Einführung des Kampfmoments macht es Rothe möglich, eine harmonistische Verharmlosung der Geschichte als organischer Entwicklung zur Vollkommenheit zu vermeiden. Er nähert sich hier Ranke, der in der Gegensätzlichkeit von Kirche und Staat die beiden bewegenden Geschichtskräfte wenigstens für Europa erblickte [4]. Aber wenn für ihn der Dualismus und damit die Bewegung das Bleibende, Gesunde, Notwendige war, so bedeutete er für Rothe das Vorübergehende, Krankhafte und zu Überwindende. Ihm ging es letztlich um eine gültige, „ewige“ Ordnung, um etwas Statisches, wenn nicht gar Institutionelles, nicht um ein sich in der beständigen Wandlung bewährendes Grundverhältnis des Lebens, nicht um die geschichtliche, d. h. jederzeit wieder aufhebbare Lösung, die ihr Recht

[1] Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 257, hrsg. von Eduard Gans in: Hegels sämtl. Werke. Jubiläumsausgabe von Hermann Glockner Bd. 7, 1928 S. 328.

[2] Ebda § 270, S. 356 Glockner.

[3] Richard Rothe, aaO S. 47 ff.

[4] Klassisch formuliert in der Einleitung zur „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation“ (Gesamtausgabe der Deutschen Akademie von Paul Joachimsen u. a. I, 7), 1925 S. 1 ff., vgl. dazu Carl Hinrichs, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 19), 1954 S. 161 ff., 222 ff.

vom jeweiligen Augenblick empfängt. Sein Grundsatz, daß der Gegensatz zwischen dem An-sich-Menschlichen oder Natürlichen und dem Religiösen „durch das große Werk der Erlösung aufgehoben wird“[1], gewährte ihm die Vision, daß auch der kirchliche Kultus verschwinden und durch die christianisierte Schaubühne abgelöst werden würde[2]. Der falsche Gegensatz gegen den Staat trat an die Stelle des richtigen Gegensatzes gegen die Welt, d. h. die in sich selbst verharrende Endlichkeit. Die Aufgabe aber geht dahin, das Christliche und das Natürliche zur Identität zu bringen, und sie ist lösbar, wenn die „Unwissenheit darum“ beseitigt wird, „daß der *Staat* die wesentliche Wirklichkeitsform der inneren christlichen Gemeinschaft wie des christlichen Lebens überhaupt ist“[3].

Es leuchtet ein, daß hier nicht Säkularisierung, sondern eine höchst energische Sakralisierung das Wort führt. Rothe hat dies sehr genau gewußt und seinen theologischen Ort im „Kämmerlein der schwäbischen Theosophen“, im wesentlichen Oetingers, bestimmt[4]. Auch ihm war es um die Leibwerdung des Geistlichen zu tun. Aber Rothes Auffassung trennte sich von der pietistischen durch die Forderung der vollen Identität mit dem vorgefundenen Natürlichen. Wohl wollten auch Philipp Jakob Spener und ihm folgend Dippel und Oetinger die neue Wirklichkeit aus der Wiedergeburt dem Menschen so zueignen wie seine leibliche Gesundheit[5]. Jedoch erst Rothe sah mit der Schärfe

---

[1] Richard Rothe, aaO S. 45.

[2] Ebda S. 41 ff., bes. S. 46.

[3] Ebda S. 115.

[4] Vgl. Richard Rothe, Vorwort zu Carl August Auberlen, Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers nach ihren Grundzügen, (1847) [2]1859 S. III f., vgl. auch Carl Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 1856 S. 281.

[5] Die schärfste Formulierung dafür findet Spener, vgl. Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt, 2. Aufl. 1715 S. 217: „Daher wüste ichs nicht deutlicher zu sagen / als daß Gott in der widergeburt in des menschen seele schaffe eine gantz neue art und natur / welche dem menschen so innerst ist als sein leibliches leben oder seine Gesundheit“ (innerst bedeutet „zu eigen“); vgl. auch ähnlich Erste geistliche Schriften, 1699 S. 992, 994 f. Für Dippel vgl. Grundriß zu einem Systemate theologica, in: Eröffneter Weg zum Frieden durch die Publication sämtlicher Schriften Christiani Democriti II, 1747 S. 593 ff., bes. S. 597: „Und in dieser Theilhafftigkeit der göttlichen Natur bestehet eben der Grund unserer ewigen Vergnügung und Seeligkeit. Der Geist bauet sich aus der irdischen Materie in der fleischlichen Gebuhrt den Leib und irdisches Hauss / vermehret solches und extendiret (erweitert) es durch Essen und Trincken, weil er aber in einem fremden Elemente wohnet, so muß er es endlich verlassen und der Verwesung übergeben; in der neuen Geburt empfähet der Mensch zu seinem himmlischen Wohn-Hauss himmlische Elementen auss der göttlichen Natur, in diesen ist er so wesentlich, ja noch wesentlicher geschäftig, als in seinem verbrechlichen Leibe; diese formiret er sich zu seinem ewigen Kleide und Wohnung, aus diesen und in diese lebet er, und steiget auf im Wachsen von einer Größe und Vollkommenheit in die andere, in diesen erkennet er die Vollkommenheiten und Seeligkeiten des göttlichen Wesens, soweit

des großen, durch HEGEL geschulten Denkers, daß nur die Identität das Anliegen der Weltverwandlung erfüllt und daß dieser Identität – soll sie völlig sein – vom *Begriff* her das Moment des Bruches, der Gewaltsamkeit fehlen muß. Darum bildete er den folgenreichen Gedanken eines „unbewußten Christentums"[1]. Die neue Schöpfung sollte, ja durfte sich nicht von der alten unterscheiden. Hier schlägt die Sakralisierung in Säkularisierung um, hier wird Kirchengeschichte zur Kulturgeschichte[2]. Wenn er auch in seiner Jugend Pietist war, der die ganze Verurteilung der „Weltkinder" mitmachte, so wurde sein Hauptwerk, die „Theologische Ethik", wie TROELTSCH mit Recht urteilte, zu einem Riesenwerke, das in Metaphysik, Kosmologie, Naturphilosophie und Anthropologie nach dem selbständig abgewandelten und ausgebauten Vorbilde der OETINGERschen Philosophia sacra einen Unterbau schuf, um die christlich beseelte Humanität als Ziel der Menschheit zu schildern. TROELTSCH, das Kind eines härteren und gröberen, dem Bruch der Zeiten und der Unlösbarkeit der Probleme ausgesetzten Geschlechts, vermag nicht den Spott zu unterdrücken, daß sie „ein Kompendium der ganzen vormärzlichen deutschen Wissenschaft geworden ist und aus ihren tausend Zitaten der milde Duft jener phantasiereichen und doch feinen, besonnenen und vermittelnden Wissenschaft wie der Lawendelduft aus einem wohlgeordneten, altväterischen Linnenschrein entgegendringt"[3]. An diesem schmerzlich überlegenen Tadel wird sein eigner Abstand von dieser „Säkularisierung" klar, sie ist ihm trotz ihres prinzipiellen Gegensatzes zur pietistischen Geistleiblichkeit, die von oben nach unten und wieder nach

das endliche das unendliche fassen und begreifen kan." Für OETINGER vgl. Abriß der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt, in: Sämtl. Schriften hrsg. v. KARL CHRISTIAN EHMANN 1858 ff. II, 5 S. 25: „Mit dem vierten Grad als mit der apostolischen Verwandlung in eben dasselbe Bild Jesu von einer Klarheit zu der andern verhält sich's wie mit dem Regen des Himmels, der den Garten wässert ohne alle Mühe; alle vorigen Wasser waren noch aus der Erde, dieses ist von oben, und zwar ohne Mitwirkung der Natur, sondern in der vollen Wirkung Gottes durch die erhöhte und verwandelte Natur, da nur die Wirkung Gottes und der Natur Wirkung *eine* ist. Das Schiff überläßt sich ganz dem unendlich mit Geschwindigkeit wirkenden Wind; der Vogel fliegt selbst und singt mit voller Stimme. Und dies ist denn auch das Schauen des Adlers." Als letzter wäre SCHLEIERMACHER in dieser Reihe zu nennen, aber bei ihm liegt der Sachverhalt begrifflich komplizierter.

[1] Vgl. HORST STEPHAN, Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus, 1938 S. 178. Er bildete die innere Grundlage für die naiv-christliche Deutung des Deutschen Idealismus und der Klassik Goethes und Schillers etwa durch KARL BORNHAUSEN, für EDUARD SPRANGERS Weltfrömmigkeit und – vulgär – für die Interpretation des Nationalsozialismus als „positives Christentum" bei IMMANUEL BERTOLD SCHAIRER und anderen.

[2] Vgl. ROTHES Forderung einer „Kulturgeschichte des Christentums". ERNST TROELTSCH, Richard Rothe. Gedächtnisrede zum 100. Geburtstag, 1899 S. 29 f.

[3] Ebda S. 32.

oben konstruiert, und trotz ihres Immanenzgedankens[1] eigentümlich problemlos. Es liegt kein Aushalten der Weltlichkeit vor, sondern ein Sichanschmiegen, hinter dem zuletzt die Überzeugung als Traum oder Vision wirksam ist, daß sich Geistliches und Weltliches ohne weiteres decken, eine Überzeugung, die ihn zum konstruktiven Denken treibt, ja, ihn zum „Novalis der Spekulation" macht[2].

Für die Erkenntnis der Weltlichkeit als Geschichtlichkeit trägt so Rothe nichts Wesentliches aus - ja, Arnold war ihm mit seiner „historischen Wahrheit" und seinem Dringen auf den eigentlichen Charakter jeder Geschichte mehr auf der Spur. Die geschichtliche, einmalige Situation besitzt für Rothe keinen Eigenwert, ihn fesselt nur das vollkommene Ziel, für das sie im letzten belangloser Durchgangspunkt ist. Diese Säkularisierung ist nicht Vergeschichtlichung, sondern Naturalisierung.

3. Die Säkularisierung bei Ernst Troeltsch

Troeltschs Gesamtauffassung der Neuzeit stellt diese mit äußerster Schärfe in sachlichen Gegensatz zum Mittelalter und läßt sie darum nahezu ausschließlich durch die Aufklärung und ihre Vorläufer im Täufertum, Humanismus und in der Mystik bestimmt sein. Sie empfängt damit eine Eindeutigkeit wie bei keinem früheren Interpreten. Ihr Kern ist negativ die Zerstörung des kirchlichen Supranaturalismus, positiv der neue Wahrheitsbegriff autonomer, innerer Überzeugung. Damit wird die Frage der Autorität in die beherrschende Rolle gebracht, der Charakter eines Zeitalters muß nach

[1] Troeltsch scheint mir Rothe etwas zu zuversichtlich für den „modernen Standpunkt der Immanenz des Göttlichen in der Welt und nicht den vormodernen der Transzendenz einer unsere Erkenntnis und unser Handeln von außen durch göttliche Gebote bestimmenden Offenbarung" (Troeltsch, ebda S. 34) in Anspruch zu nehmen, weil er nur den Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft, historisch gesprochen, zwischen Orthodoxie und Aufklärung sieht und die gedankliche Leistung des Pietismus mit der Weltverwandlung in die neue Schöpfung außer acht läßt. Infolgedessen muß er die Abkunft Rothes von Oetinger gering bewerten. Ebda S. 33 f.: „Diese Grundlage (nämlich die Ethik Fichtes mit ihrem geistigen Freiheitspathos, die Bildung Schleiermachers mit ihren feinen und reichen Gehalten und der Wärme christlicher Menschheitsliebe), von der aus Rothe seine tiefsten und sinnreichsten Einsichten gewinnt, schlägt durch alle Absonderlichkeiten immer wieder durch, und sie ist es auch, die das theosophische Weltdrama Rothes als moderne Ansicht gründlich scheidet von den biblizistischen Phantasien eines Oetinger, auf die er sich mit seiner Liebe zum Verkannten gern bezog, von denen er aber selbst sich deutlich abgrenzt, wenn er der gangbaren Theosophie vorwirft, daß sie das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht durch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und der ihm höheren Natur, sondern umgekehrt dieses unmittelbar durch jenes ermittelt." Vgl. zum Ganzen auch Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, 1938.

[2] Troeltsch, ebda S. 7.

seinen Autoritäten bestimmt werden[1]. Unter der freilich formalen Formel der Autonomie als der umfassendsten begreift Troeltsch inhaltlich die Ablösung der Theologie durch die Wissenschaft in der Rolle der geistig führenden Macht. Er sieht den Streit zwischen Einzelwissenschaft und Gesamt- oder Grundwissenschaft (Philosophie) durch die Herrschaft der mathematischen Denkweise überdeckt, weil diese Denkweise mit der Kategorie der Kausalität, den Anschauungsformen von Raum und Zeit und der vorausgesetzten Einheit alles Lebens und Geschehens ein in sich geschlossenes Weltbild erzeugt, das sich vor der autonomen Vernunft zu legitimieren vermag[2]. Säkularisierung heißt hier Verwissenschaftlichung und Mathematisierung. Der zugrunde liegende Weltbegriff ist der mathematisch-naturwissenschaftliche, Denken heißt im Grunde rechnen. Die adäquate religiöse Aussage ist ein atheistischer Pantheismus; nur er vermag die Einheit der Welt auf diesem Boden auszudrücken[3].

Die Situation des überlieferten, offenbarungsgläubigen Christentums wäre nach dieser vereinfachenden Konstruktion hoffnungslos gewesen. Nun aber entdeckt Troeltsch im reformatorischen Glauben selbst Elemente der Neuzeit, nämlich die Grundposition, daß der

---

[1] Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. Die Kultur der Gegenwart I Abt. IV, 1906, 2. Aufl. 1909 S. 431–755. Der Gesichtspunkt der Autorität und der (nach unserm heutigen Urteil nicht tief genug bestimmte) Gegensatz von Autorität und Autonomie bes. S. 607. Es ist zu beachten, daß Troeltsch bei der nie abgeschlossenen Art seines Denkens, das sich in einem immer wieder neu ansetzenden Ringen um den gleichen Sachverhalt und dieselbe Problematik niederschlug, später das Mittelalter revolutionärer, nämlich als fortgesetzte Renaissance der Antike, beurteilte, vgl. Renaissance und Reformation. Ges. Schriften II, 1925 S. 261-296. Das Phänomen der Säkularisierung würde sich damit historisch als Wettstreit zwischen Antike und Christentum, als Kampf zweier Traditionen bzw. Autoritäten, nicht mehr als Widerstreit zwischen Autorität und Autonomie darstellen, von denen allerdings die erste eindeutig auf Diesseitigkeit, die zweite nach der herkömmlichen, erst durch Rothe und die Existentialinterpretation erschütterten Auffassung auf „Supranaturalismus" (in der Terminologie Troeltschs) ausgeht. Für die antisupranaturale Gesamthaltung ist auch die positive Bewertung des an sich unzureichenden Buches von Carl Albrecht Bernoulli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, 1897 in einer ausführlichen Anzeige in GGA 1898 S. 596 ff. charakteristisch; vgl. die ebenso zustimmende interessierte Stellungnahme von Dilthey im Briefwechsel mit dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, aaO (s. S. 177 f., Anm. 3) S. 243.

[2] Troeltsch, aaO (Prot. Christent. u. Kirche i. d. Neuzt., 2. Aufl. 1909) S. 604.

[3] Ebda S. 603. Troeltsch sieht m. E. den inneren Zusammenhang zwischen Pantheismus und Atheismus nicht notwendig genug. Der akosmistische Pantheismus, der rein begrifflich auch möglich wäre, wird bezeichnenderweise in der welterobernden Neuzeit kaum vertreten, da er zur weltabgewandten Mystik führt. Diese Abwesenheit der Mystik im herrschenden Strom der neuzeitlichen Geistesgeschichte wäre einer Hervorhebung und Begründung wert gewesen. Sie schließt nicht aus, daß sie für weite Kreise Europas die Geheimreligion der Gebildeten war.

Glaube als Erkenntnis und eigne Überzeugung in den Mittelpunkt rückte, den altkirchlichen und mittelalterlichen Sakramentalismus als Institutionalismus von innen entwurzelte, sodann den religiösen Individualismus, die Gesinnungsethik, die Gleichheit des Vollkommenheitsideals, die das Mönchtum in seinem Anspruch und in seiner Wirklichkeit beseitigte und dadurch zur Weltoffenheit vorstieß. In seinen eignen Worten: „Die starke Gedankenmäßigkeit und Geistigkeit einer hochentwickelten Kultur, der Individualismus einer differenzierten und das Einzelwesen in seiner metaphysischen Tiefe empfindenden Gesellschaft, die Autonomie einer alles Überkommene nur in eigner Überzeugung und innerer Zustimmung aneignen könnenden geistigen Reife, die Immanenz und Diesseitigkeit einer Reichtum, Verwickeltheit und Zusammenhang des Lebens empfindenden Weltlichkeit: alles das hat hier seine vom religiösen Gedanken her entwickelte *Parallele*."[1] Die Säkularisierung wird hier nicht wie bei Rothe von der Kirche abgefangen, aber auch nicht von ihr inauguriert, sondern verständnisvoll begleitet. Troeltsch gewinnt damit den für die neuzeitliche Kirchengeschichte grundlegenden Tatbestand der geistigen, geistesgeschichtlichen Solidarität, in der sich die Kirche zur Welt befindet. Die Kirchengeschichte der Neuzeit verläuft folgerichtig im Pendelausschlag zwischen Kulturfreudigkeit und asketischem Pietismus[2], Säkularisierung und partieller Sakralisierung durch Rückzug auf die Innerlichkeit religiöser Privatexistenz. Der Parallelismus macht die kirchengeschichtliche Entwicklung von dem allgemeinen Geschehen abhängig, ohne sie ihm auszuliefern, die Eigenständigkeit der Kirche bleibt gewahrt, wenngleich ihre eigne Dynamik nur soweit bedeutungsvoll ist, als sie der allgemeinen Geistesgeschichte entgegenkommt. Die Kirche wird nicht initiativ, und wenn sie es versucht, dann im Sinne des Rückschritts oder des Verzichts, der Repristination oder des „asketischen Pietismus". Die Kirchengeschichte erhält damit einen durchaus sekundären Charakter. Das Grundprinzip, die maßgebende Norm für die Neuzeit ist für Troeltsch ursprünglich die mathematische Wissenschaft, hinter der der stoische, naturrechtliche Vernunftbegriff der Aufklärung steht, d. h. die Überzeugung, daß sich die geistige Ausstattung und das geistige Verhalten der Menschheit immer und überall gleichbleiben. Jedoch fast unmerklich[3] wandelt sich dieser abstrakte Vernunft- und Wissenschaftsbegriff durch die

[1] Ebda S. 470. Hervorhebung von mir.
[2] Ebda S. 742.
[3] Ich habe den Eindruck, daß dies unkontrolliert geschieht. Die große Skizze „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit" ist vor den eindringenden Untersuchungen zum Historismus geschrieben.

Rücksichtnahme auf die Ausbildung des modernen historischen Bewußtseins, die die Geschichtswissenschaft vollzog. Das Moment des Relativismus, das dem aufklärerischen Wissenschaftsgedanken von Hause aus fremd ist, zog ein[1] und bedrohte damit die höchste Autorität der Neuzeit.

4. Die Säkularisierung bei Paul Tillich

Dies ist die Situation, aus der heraus Paul Tillich in den Bahnen Troeltschs für den modernen Menschen die Formel fand, er sei der in seiner Autonomie unsicher gewordene Mensch[2], der sich darum der Heteronomie, vor allem der politischen, mit einer von seinen geistigen Ahnen erstaunlich verschiedenen Bereitwilligkeit ausliefere. Im übrigen sieht Tillich wie Troeltsch im Verhältnis zur Welt, d. h. der Säkularisierung durch die Autonomie den entscheidenden Vorgang der neuzeitlichen Kirchengeschichte. Er geht aber wesentlich über ihn hinaus, wenn er diesen Vorgang aus Grundsatz bejaht. Für ihn gehört es zum Wesen des Protestantismus, „die Profanität", den Protest gegen jede „Gestalt der Gnade", in seine eigne Gestaltung, seinen eignen theologisch-kirchlichen Ansatz aufzunehmen und so die unvertretbare „prophetische" Kritik alttestamentlicher Bußrufer zu vollziehen[3]. Richard Rothe kommt hier stärker wieder zu Worte als bei Troeltsch, jedoch denkt Tillich dialektisch im Gegensatz zu dem im Grunde undialektisch-monistisch konstruierenden pietistisch-romantischen Idealisten. Die „Welt", die Tillich ins Auge faßt, bedeutet einen wirklichen Protest, ja, als Profanität die Negation der Kirche[4],

---

[1] Dieser Vorgang ist im einzelnen sorgsam aufgehellt und glänzend dargestellt in Friedrich Meineckes „Entstehung des Historismus", 1936, 2. Aufl. 1947, wobei der neuplatonisch inspirierten Romantik der Hauptanteil zugebilligt ist. Ähnlich urteilt Hinrichs aaO (s. S. 190 Anm. 4) in der umfassenden geistesgeschichtlichen Genealogie Rankes.

[2] Paul Tillich, Religiöse Verwirklichung, 2. Aufl. 1930 S. 25 (Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart).

[3] Paul Tillich, Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip. In: Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Kairos II, 1929. Religiöse Verwirklichung, 2. Aufl. 1930 S. 44 ff. (Protestantische Gestaltung).

[4] Inzwischen ist bereits wieder die umgekehrte Bewegung im Gange, die Begrenzung der Profanität durch die „Gestalt der Gnade"; vgl. Wilhelm Kamlah, Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch die vernehmende Vernunft, 1949. Für den zuerst von Troeltsch so stark betonten Mangel an geschichtsbestimmender Kraft, an Initiative im neuzeitlichen Protestantismus ist zu beachten, daß er stark unter dem Eindruck Lagardes mit seiner Kennzeichnung des Protestantismus als eines bloßen „Subtraktionsverfahrens" und seiner Unterstreichung der kirchlichen Ohnmacht im evangelischen Christentum stand. Zu Lagarde vgl. besonders Ludwig Schemann, Paul de Lagarde, 2. Aufl. 1920 S. 172 ff.

während die „Welt" Rothes die natürliche Verlängerung des Innerlichen ins Äußerliche, des Geistlichen ins Leibliche darstellt.

5. Die Säkularisierung bei Friedrich Gogarten

Gegenüber allen diesen Versuchen einer Verhältnisbestimmung nimmt die jüngste durch Friedrich Gogarten eine selbständige Stellung ein. Sie ist etwas Neues. Gogarten vollzieht wohl einerseits den letzten Schritt, indem er die Säkularisation aus dem Glauben selbst ableitet. Er gibt aber dafür eine eigenartige, in ihrer Strenge zwingende Begründung. Die Grundlage bietet die reformatorische, insbesondere von Luther geübte Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und ihre Konsequenz, die Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten Gottes. Der Glaube kann nie „Gesetz" und damit nie „Welt" werden, ohne sich selbst aufzugeben, er kann sich aber als Glaube nur im beständigen Gegenüber zum „Gesetz", zur „Welt" bewähren und zu erkennen geben[1]. Um der Echtheit, der Reinheit des Glaubens willen muß die Säkularisierung geschehen[2]. Das wesentliche Stück aber dieser Echtheit ist die Freiheit, allein von Gott, „aus Gnaden" sein Leben zu empfangen, „Sohn" zu sein, sowohl im Schöpfungs- als auch im Rechtfertigungsverhältnis[3]. Diese Freiheit ist Freiheit vom Gesetz, die sich nicht darin bewährt, daß der Glaubende das Gesetz umgeht oder beiseite schiebt, sondern darin, daß er es gebraucht, aber „es nicht mehr als das mächtigste Weltelement religiös verehrt"[4]. Sie ist Entdämonisierung der Welt[5]. In dieser Entdämonisierung ist der Grund gelegt für „die Herrschaft über die Welt und ihre Kräfte, die der menschliche Geist später gewinnen sollte"[6] und die dem Schöpfungsauftrag an den Menschen entspricht. Auf die Kirchengeschichte und ihr Verhältnis zur allgemeinen Geschichte übertragen fordert dies die Unterscheidung zwischen „Christentum" und „Glauben"[7]. Die Geschichtsforschung und -darstellung kann immer nur „Geschichten" erreichen[8]. Glaube hat es mit der „Geschichte" zu tun, die nie als „Gesetz" gegenständlich wird.

Trotz dieser tiefen Geschiedenheit sind aber beide Formen von Geschichte auch positiv aufeinander bezogen. Ihr gemeinsamer Nenner ist die Ganzheit. Denn auch das irdische Geschehen oder, wie Gogar-

[1] Gogarten, aaO (s. S. 176 Anm. 1) S. 74 ff., 82 ff. Hier ist das von mir S. 179 verlassene Thema wiederaufzunehmen und weiter zu verfolgen.
[2] Ebda S. 99.
[3] Ebda S. 69 ff.
[4] Ebda S. 86.
[5] Ebda S. 89.
[6] Ebda S. 94.
[7] Ebda S. 189 ff.
[8] Ebda S. 116.

TEN sagt, „die Geschichtlichkeit des irdischen Wandels" steht unter der Forderung der Ganzheit. An ihr hängt die Sinnhaftigkeit der Geschichte überhaupt. Sie wird in doppelter Weise aktuell. Zunächst geschieht es in der Urteilsbildung über jeden einzelnen historischen Vorgang; die vorausgesetzte Ganzheit ist der Maßstab, nach dem die Zensuren, Lob oder Tadel, erteilt werden. Dann aber erscheint die Ganzheit als Forderung bei der Frage nach dem Ende der Geschichte. Hier ist der Ort, wo sich idealistische Geschichtsutopien ansiedeln, die positiv als erstrebte Ziele der Menschheitsentwicklung oder negativ als endgeschichtliche Katastrophen gefaßt werden können. Aber auch wo man auf derartige Wunschbilder oder Schreckvorstellungen verzichtet und das „Ende" formalistisch und positivistisch als bloßes Aufhören bestimmt, ist die Ganzheit zur Stelle; sie erscheint dann als offener, programmatischer oder als geheimer, uneingestandener Nihilismus. Die Ganzheit als Forderung ist der Inhalt des „Gesetzes", jedoch vermag das „Gesetz" nicht, sie mit seinen Mitteln zu erfüllen.

Das Ende der Geschichte bedeutet darum die Aufdeckung dieses Versagens. Die Weltgeschichte kann der Forderung der Ganzheit „nicht anders gerecht werden als durch die unablässige Erwartung des Gerichts"[1]. Damit sind in einer sonst nicht erreichten Strenge Glaube und Geschichte aneinander gebunden, weil die Geschichte als Geschöpf und als Gesetz begriffen ist. Zugleich aber ist sie als Situation, als Zeitlichkeit, d. h. als Widerfahrnis aufgefaßt. Geschichte und Welt werden Wechselbegriffe, daher bedeutet Säkularisierung Vergeschichtlichung.

c) Das Grundverständnis der Säkularisierung

1. Die verschiedenen Weltbegriffe

Hinter den verschiedenen Interpretationen der Säkularisierung stehen verschiedene Weltbegriffe, die noch im einzelnen aufzuhellen wären. Bei GOTTFRIED ARNOLD ist der negative Weltbegriff des Pietismus im Spiel, wenn auch nicht ausschließlich; denn seine Kategorie der „historischen Wahrheit" führt entscheidend über ihn hinaus und deutet die tiefere Problematik von Welt und Geschichte im positiven Sinne an. Bei RICHARD ROTHE entfaltet der naturalistische Weltbegriff des spätromantisch-organischen Denkens die stärkste Wirkung. Bei TROELTSCH ringen der naturrechtlich-rationale der Aufklärung und der positivistisch-realistische des Historismus miteinander, und zwar

[1] Ebda S. 131, vgl. zur „Ganzheit" bes. S. 100 ff.

bis zur Höhe des Gottesgedankens[1], bei TILLICH ein nicht näher entfaltetes Gesamtverständnis unter der Formel der „Profanität", die ausschließlich negativ durch ihren Widerspruch gegen das „Religiöse" gekennzeichnet ist, so daß letztlich ein komplementäres Verhältnis waltet. GOGARTEN dringt zum reformatorischen Weltbegriff unter den theologischen Kategorien von Schöpfung und Gesetz[2] durch und verbindet ihn mit der heideggerischen Analyse der Welt unter dem Leitgesichtspunkt der Zeitlichkeit. Er macht damit im Gegensatz zu TROELTSCH eine Interpretation der neuzeitlichen Kirchengeschichte aus der eignen Dynamik des christlichen Glaubens möglich, ohne die führende Rolle der „nichtchristlichen" Wirklichkeit, die von ARNOLD, ROTHE und TROELTSCH erkannt war, preiszugeben.

Der Weltbegriff ist seinem Sachcharakter nach universalistisch, Säkularisierung ein Totalvorgang. Der mystische Spiritualismus hat dies gewußt und darum die Kirche als ganze, als Babel disqualifiziert, unabhängig von ihrer konfessionellen Differenzierung. Er nahm keine der drei „Religionsparteien" vom Verdammungsurteil aus[3]. Indem er

[1] Dies ist besonders auch von GOGARTEN, aaO S. 111–113 hervorgehoben worden.

[2] Hierbei ist GOGARTENS Verständnis der Sünde und ihrer Beziehung zur Geschichte wesentlich, die er aus 1. Kor. 10, 23 (begründet durch 1. Kor. 3, 21 ff.) als den neutestamentlichen Kernsatz für seine Gedankenführung gewinnt. Nicht die Geschichte ist sündig („Sündenfall und Weg zum Gericht" als *Geschichts*qualität, vgl. ERWIN REISNERS Schrift mit diesem Titel, 1929), sondern der in der Geschichte handelnde und leidende Mensch ist Sünder (GOGARTEN, aaO S. 93 f., 135 ff.). Nur so kann die „Theologie der Geschichte" (um die es sich in der Christologie entscheidend handelt) dem Doketismus entgehen, der überhaupt *die* große und entscheidende Gefährdung der Theologie darstellt. Das Moment des Leidens als Wesenselement der Geschichtlichkeit haben PESTALOZZI konkret und KIERKEGAARD abstrakt am klarsten gesehen, beide im Widerspruch zur idealistischen Geschichtsverklärung. JOHANN HEINRICH PESTALOZZI, Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts, 1797; in den Ges. Werken hrsg. v. BUCHENAU, SPRANGER, STETTBACHER, 1938 Bd. XII, in der Jubiläumsausg. v. PAUL BAUMGARTNER, 1945 Bd. V (Schriften Bd. II) S. 377–562; dazu EDUARD SPRANGER, Pestalozzis „Nachforschungen", 1935; THEODOR LITT, Protestantisches Geschichtsbewußtsein, 1939 S. 25 ff. SÖREN KIERKEGAARD, Philosophische Brocken, übers. v. EMANUEL HIRSCH (Ges. Werke X) 1952 S. 70 f. Es gilt hier dasselbe wie vom „existentiellen Denken", das es – wie HERMANN DIEM mit Recht wiederholt betont hat – für KIERKEGAARD nicht gibt. Er spricht vielmehr vom „existierenden Denker". Das „existentielle Denken" ist Flucht in die Abstraktion, den philosophischen Doketismus, und unterliegt notwendig dem Verdacht einer bestimmten „Methode".

[3] Vgl. wieder an erster Stelle CHRISTIAN HOBURG, Spiegel der Misbreuche . . ., 1644, Vorrede 5^v, 6^v, 7^v, 8^r; im Text bes. S. 484, 592–598, 619–621, 667, 670, 749 bis 756. JOACHIM BETKIUS, Antichristenthumb, 1669 A 2^r. DERS., Excidium Germaniae, 1663 S. 51, 391. Später vor allem GOTTFRIED ARNOLD, Babels Grablied (Jer. 51, 9), in: ERICH SEEBERG, Gottfried Arnold (Mystiker des Abendlandes), Auswahl 1934 S. 281 ff. Vor HOBURG die ganze Schrift JAKOB BÖHMES, Mysterium magnum; dazu HEINRICH BORNKAMM, Luther und Böhme, 1925 S. 271 f. GOTTFRIED

aber im frommen Individuum die sakrale Wirklichkeit vorfindlich gegeben und erreichbar sah, löste er die Totalität entscheidend wieder auf und gab der Sakralisierung Raum. Der Pietismus setzte dies fort. Er baute vom wiedergeborenen Einzelnen aus kongregationalistisch den Kirchenbegriff neu auf. Deswegen verwarf ein konsequenter Spiritualist wie Johann Konrad Dippel auch ihn als „Babel“ [1] und zog sich auf unbedingtes Einzelgängertum zurück. Damit war die Schärfe des Weltbegriffs verlorengegangen. Nur auf reformatorischer Grundlage ist sie aufrechtzuerhalten, weil sie hier kein vorfindliches Gegenüber hat, sondern das personale Gegenüber Gottes.

Trotz dieser Grundverschiedenheit im Weltbegriff gilt, daß alle genannten Interpreten das gleiche Phänomen feststellen, umkreisen oder besser gesagt von ihm ergriffen sind. Jeder von ihnen akzentuiert es nach einer andern Richtung, so daß ihre Gesichtspunkte sich nicht unbedingt ausschließen müssen.

2. Säkularisierung und Ideologisierung der Welt

Säkularisierung ist die *eine* Form der Weltlichkeit. Gogarten hat scharf gesehen, daß sie in Wirklichkeit die einzige ist, weil nur sie sich ihr unbedingt aussetzt und ihr standhält. Nur in ihr geschieht ein Bewahren der Weltlichkeit. Denn die andere Form, die ihr scheinbar gegenübertritt, in Gogartens Terminologie der „Säkularismus“ [2], gibt sie wieder preis und entflieht aus ihrer Strenge. Der Säkularismus tritt in doppelter Gestalt auf. Entweder verzichtet er auf die Sinnfrage der Welt und Weltlichkeit überhaupt und endet im Nihilismus, der durchaus nicht das Pathos einer geschlossenen Weltanschauung zu beanspruchen braucht, sondern als banale Alltäglichkeit, als Opportunismus, als ein planloses Sich-treiben-lassen vom „Zufall“ auftreten kann. Oder aber, und dies ist die im üblichen historiographischen Sinne „geschichtsmächtige“, weil in ihren Wirkungen anschauliche und greifbare Gestalt, er „ideologisiert“ [3] die Weltlichkeit.

Arnolds Schüler Johann Konrad Dippel (Christianus Democritus) liebt die Formulierung, Babel sei durch die Reformation nur geteilt worden, vgl. Eröffneter Weg zum Frieden . . . , 1747, I S. 552; II S. 832; II S. 517.

[1] Eröffneter Weg zum Frieden, 1747, II S. 831, vgl. Wilhelm Bender, Johann Konrad Dippel. Der Freigeist aus dem Pietismus, 1882 S. 105 ff.

[2] Gogarten, aaO S. 138 ff.

[3] Ich verwende den Begriff „Ideologie“ im üblichen Sinne des 20. Jahrhunderts, den vor allem Karl Mannheim, Ideologie und Utopie, 1929, 3. Aufl. 1952 festgelegt hat. Zu diesem Buche ist die große Diskussion hinzuzunehmen, die es ausgelöst hat. Hans Barth gibt in „Wahrheit und Ideologie“, 1945 in Weiterführung Mannheims (Ideologie und Utopie, 3. Aufl. 1952 S. 66 ff.) sowohl eine vorzügliche Entstehungsgeschichte und Entwicklungsüberschau als auch eine sachliche Kritik. Hier sind Ursprung, Anreicherung, Ausweitung, Steigerung und Zuspitzung des

3. Ideologie und Gesetz

Man muß die Ideologisierung der Weltlichkeit als den entschlossenen Versuch verstehen, die Forderung der Ganzheit auf dem Boden des Gesetzes und mit den Mitteln des Gesetzes zu verwirklichen. Darum geschieht sie immer mit der Gewaltsamkeit des Fanatismus im Geiste der Intoleranz, in der zugespitzten Form durch den Gebrauch staatlicher Machtmittel. Darum führt sie stets zum „Religionskrieg", den Novalis tiefsinnig als den eigentlichen Kernfall des Krieges überhaupt empfand, weil sich in ihm das „Urgewässer rege"[1], d. h. der Mensch und die Welt auf ihre Urentscheidung befragt werden.

Die entscheidende Frage an Gogartens Deutung lautet: Ist Säkularisierung möglich ohne Ideologisierung? Stellt die Ideologisierung einen willkürlichen oder einen unvermeidlichen Vorgang dar? Anders gefragt: Gibt es einen ideologiefreien Weltbegriff, gibt es eine Selbsterfassung der Welt in ihrer Weltlichkeit – abgesehen von der Bindung, die mit dem christlichen Glauben gegeben ist? Die geistige Geschichte der Neuzeit legt eine verneinende Antwort nahe. Sie zeigt überall den engsten Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Ideologisierung. „Die Produktion der Ideologie unterliegt offenbar einem geheimen Zwang."[2] Dieser Satz, der aus der Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Wirklichkeit bei Karl Marx abgeleitet ist und dort der inneren Begründung des historisch-soziologisch-wirtschaftsgeschichtlichen Relativismus dient, hat eine grundsätzliche Bedeutung. Darum hat nicht erst Marx, sondern schon Hegel den Geltungsanspruch des christlichen Dogmas aufgelöst, indem er es durch die Philosophie auf seine historische Bedingtheit untersuchte[3] und erst von der Umsetzung in den philosophischen Begriff seine – durchaus mögliche – Legitimation empfangen ließ. Ideologie ist danach ein Tatbestand und Ideologiebildung ein Vorgang, der eine unvermeidliche einseitige und falsche Interpretation darstellt und eine irrige Beziehung zwischen der Wirklichkeit und dem Bewußtsein von ihr wiedergibt. Die Befreiung kann nur durch die Erkenntnis der Wirklichkeit erfolgen, und sie bedarf dazu selbstverständlich einer übergeord-

---

Ideologiebegriffs im einzelnen deutlich gemacht und in ihrer inneren Folgerichtigkeit aufgewiesen. Eine Definition nach Mannheim gibt Barth aaO S. 297 f. Bei Mannheim selbst vgl. den Kernsatz: „Das Gemeinsame und letztlich Entscheidende am Ideologie- und Utopiegedanken ist, daß man an ihm die Möglichkeit des *falschen Bewußtseins* erlebt." (AaO S. 53; Hervorhebung im Original.)

[1] Novalis, Heinrich von Ofterdingen, I. Buch 8. Kapitel. Novalis, Briefe und Werke hrsg. v. Ewald Wasmuth, Berlin (Lambert Schneider) 1943, II S. 117.

[2] Hans Barth, Wahrheit und Ideologie, 1945 S. 87.

[3] Hans Barth, ebda S. 94 ff.

neten Instanz, einer Autorität. Für Hegel war dies der objektive Geist, der sich durch die Entfremdung von sich selbst und den Wiedergewinn seiner selbst als das Bleibende, Beständige, Sinnhafte in den wechselnden, zeitbedingten Manifestationen behauptete – *in* ihnen als geschichtsbestimmende Kraft, nicht *hinter* ihnen als geschichtsfremdes absolutes Sein im Sinne der Mystik. Für seinen Schüler Feuerbach war dies dagegen der Mensch, der als eine sich überall gleichbleibende Größe vorausgesetzt war. Feuerbachs Anthropologisierung der „Religion", der er als „Krankheitsgeschichte Gottes" eine sensationelle Benennung gab, endete folgerichtig im Aufweis der ewig menschlichen oder auch animalischen Urbeziehung, die zwischen den Geschlechtern waltet[1]. Für Hegels anderen Schüler, Karl Marx, war eine solche Entfernung von der wirklichen, vordergründigen und vordergründig wirksamen Geschichte unerträglich. Er erkannte, daß nur eine Denkweise, die den Prozeß in seinem Vollzug, d. h. die Geschichtlichkeit und ihre Entscheidungsqualität ernst nahm, der Wirklichkeit gerecht werde. Darum betonte er emphatisch – im Geiste, wenn auch nicht im Buchstaben seines Lehrers – den praktischen, d. h. verändernden, konkreten, politischen Charakter der Philosophie[2]. Die Instanz freilich vermochte auch er nicht anzugeben. Er verwickelte sich in unlösbare Widersprüche. Denn wenn die Ideologie „notwendig" entsteht, wenn sie „notwendig" die vorgefundene Situation deutet, wie sie es eben tut, wie soll sie dann von dieser Notwendigkeit befreit werden? Ideologie erscheint so als geistige Naturfunktion, dem ideologiebestimmten Bewußtsein „müssen die Begriffe wahr und falsch" fehlen[3]. Der konsequente Geschichtsdeterminismus spielt hier dem Denker, der die Geschichte nicht nur analysieren, sondern verändern will, den entscheidenden Streich; er führt zum Verlust der geistigen Freiheit. Karl Marx und der Marxismus enden darum zwangsläufig in einem Utopismus, der ein Idealbild in die Wirklichkeit umsetzt, wenn es auch nur teilweise ausgeführt, im wesentlichen angedeutet und erahnt ist. Der utopische Charakter konnte ihm freilich nicht – wie so vielen Vorgängern unter den sozialistischen Denkern – zum Verhängnis werden, weil er die Idee des Menschen und der sozialen Ge-

[1] Feuerbach mußte darum zu einer geschichtslosen naturalistischen Mystik kommen. Den mystischen Urgrund in seinem Denken hat neuerdings Rudolf Lorenz (Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs, EvTheol 17, 1957 S. 171–188) zutreffend beobachtet.

[2] Karl Marx über Feuerbach in: Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Verlag für Fremdsprachl. Literatur, Moskau 1946 S. 63 Nr. VI–VIII.

[3] Hans Barth, aaO S. 149.

rechtigkeit als unbedingte Werte festhielt. Fielen sie, dann wurde die geistige Entscheidung der politischen Macht ausgeliefert[1].

Die Ideologie ist der folgerichtige Gegenpol zur „Anarchie der Überzeugungen", die DILTHEY am klarsten in den Blick bekam, weil er sich mit einem unbedingten Verzicht auf gesicherte Werte der Geschichtsinterpretation hingab und nicht ohne weiteres von der Vielfalt des „Lebens" auf die Einheit des Seins reflektierte. Die Einheit des Seins ist letztlich eine Glaubensaussage, die für den christlichen Glauben aus der Schöpfungs- und Erlösungsgewißheit folgt[2]. Die Ideologie ist gerade in ihrer Vielfalt[3] ein echter und darum dem Kirchenhistoriker der Neuzeit wichtiger Ausdruck der Epoche. Er muß seine Darstellung „weltlicher", weltbezogener gestalten als die jedes andern kirchengeschichtlichen Zeitraums und wird das nicht anders tun können als durch eingehende Analyse dieser Ideologien. Er wird deshalb der innern Entwicklung der für diese Epoche repräsentativen Gebiete einen breiteren Raum gönnen müssen, noch ohne ihre Stellung und Beziehung zu Christentum und Kirche zu prüfen, so der Philosophie, der Pädagogik, vor allem auch der Kunst, in der sich der Mensch des 19. Jahrhunderts seit WINCKELMANN in seinem Wesen zu erkennen glaubt, der Musik, der Literatur. Die Ideologie ist keine theoretische, leidenschaftslose Philosophie, kein unverbindlicher Diskussionsbeitrag oder eine gelegentliche Randbemerkung zur geistigen Lage, sondern ein bewegender Faktor der geschichtlichen Entscheidungen und darum die aktuelle Repräsentation des Gesetzes, der Exponent des Willens, die Ganzheit mit den Mitteln des Gesetzes zu verwirklichen. Der Kirchenhistoriker wird darum seine Darstellung unter den Gesichtspunkt der „Konkurrenz" mit dem Christentum bringen müssen. Er wird, wenn anders er Theologe ist und eine substanzielle

[1] HANS BARTH hat dies am klarsten aufgewiesen aaO S. 162 f.: „Auch Marx geht grundsätzlich und ursprünglich von der Idee aus, und zwar von der Idee des Menschen und der Gerechtigkeit." Sonst bes. S. 304. Mit Recht hat BARTH sein Erstaunen darüber ausgesprochen, daß sich die Ideologiediskussion nicht schon an MAX SCHELERS Buch, Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926 entzündet hat.

[2] Auch die philosophische Behauptung von der Einheit des Seins ist eine Glaubensaussage, die nicht allein aus der Analyse gewonnen werden kann. Daß sie bei DILTHEY zugrunde liegt und die Eindruckskraft seiner Lebensphilosophie verbürgt, hat besonders CARLO ANTONI, Vom Historismus zur Soziologie (dtsch. v. WALTER GOETZ), o. J. (1950) S. 43 ff. gezeigt. Vgl. auch die zustimmende Verwendung des napoleonischen Satzes: On s'engage, puis on voit durch LENIN und LUKACS bei MANNHEIM, aaO (s. S. 200 Anm. 3) S. 111.

[3] GOGARTEN, aaO S. 138: „Man behauptet kaum zuviel, wenn man sagt, daß es nichts von einiger Bedeutung im menschlichen Leben gibt, das nicht in solchen Ideologien zum Träger für den Sinn des menschlichen Lebens und der Geschichte erklärt worden ist."

theologische Verpflichtung empfindet, diese Repräsentationen auf ihr sachliches Verhalten zum neutestamentlichen, insbesondere paulinischen Verständnis des „Gesetzes" prüfen müssen, um nicht seinerseits der Anarchie der Nomoi zu verfallen, indem er das Evangelium auf den je in einem Zeitraum und in einem geistigen Kreise geltenden Nomos bezieht. Er kann vielleicht, infolge seiner pflichtmäßig weiten Überschau, hier der systematischen Theologie als der sachlichen theologischen Urteilsbildung einen kritischen Dienst leisten.

3. Der Charakter der neuzeitlichen Kirchengeschichte

a) Säkularisierung und Sakralisierung

Ist das Ausgeführte richtig, so wird die Eigenart der neuzeitlichen Kirchengeschichte in dem Widerspiel von Säkularisierung und Anti-Säkularisierung oder Sakralisierung bestehen. Schon bei Gottfried Arnold forderten sich beide Vorgänge gegenseitig. Sie taten es, weil der Weltbegriff nicht aus dem Aushalten der begegnenden harten Situation gewonnen war, sondern aus der spiritualistischen und pietistischen Sicherung in der frommen Innerlichkeit, die als die eigentliche heilige Sphäre galt und der weltlichen gegenübergestellt wurde. So entstand ein substanzieller Weltbegriff, der notwendig auch das Verständnis des Individuums substanzialisierte. Gegenständlichkeit und Greifbarkeit, Anschaulichkeit und Aufweisbarkeit wurden die maßgebenden Denkformen. So wurde auch das Individuum als „Welt" und damit als Sache aufgefaßt, und diese Betrachtungsweise konnte sich auf die lange Überlieferung der platonischen Mikrokosmosanschauung berufen[1]. Folgerichtig mußte der Pietismus je länger desto entschiedener dazu fortschreiten, ganze dinglich gefaßte Bereiche zur „Welt" zu erklären und die tertullianische Ethik der bedingungslosen Abwendung von ihnen zu wiederholen. Das Wesen der „Welt" und der „Weltlichkeit" liegt aber in ihrer Unverfügbarkeit und Unberechenbarkeit bei scheinbarer Einreihung in die Alltäglichkeit – die aber auch unverfügbar und unberechenbar bleibt und als solche erfahren, ausgehalten und bewältigt werden muß. Dem entspricht in großer geistes- und kirchengeschichtlicher Perspektive, daß die Säkularisierung in der neuzeitlichen Kirchengeschichte beides bedeutet: Über-

[1] Darum haben, wenn auch begrifflich nicht expliziert und sowohl in der Sache als auch im Tone außerordentlich grob, orthodoxe Polemiker dem Pietismus Platonismus vorgeworfen, vgl. Friedrich Christian Bücher, Plato mysticus in Pietista redivivus, 1699; Menses pietistici: Die Tieffe des Sathans in dem Hermetisch-Zoroastrisch-Pythagoreisch-Platonisch-Cabbalistischen Christenthum der Pietisten . . ., 1705/06, bes. S. 603–681 (Erste Zugabe des 12. Monaths); Ehregott Daniel Colberg, Platonisch-mystisches Christenthum, 1690, 2. Aufl. 1710.

fremdung und Solidarität, daß sie in der Überfremdung eine letzte tiefe Gemeinschaft mit der Welt als Zeitlichkeit bekundet. Jeder Versuch, der Welt zu entfliehen, sich von ihr abzusetzen und sich gegen sie abzuschirmen bis hin zur Isolierung, hat nur eine begrenzte und vorübergehende Wirkung. Er kann bestenfalls Zeichen, Hinweis auf das werden, was die Kirche ins Leben gerufen hat, die Botschaft, das Evangelium. Er ist darum nur punktuell, als Bußruf – etwa bei KIERKEGAARD –, als individuelle einmalige Gebetserhörung – etwa bei JOHANN CHRISTOPH BLUMHARDT –, als theologischer Protest – etwa im Anfang der dialektischen Theologie – möglich. Versteht er sich als mehr, als gestaltete Sakralisierung, so mißversteht er die Geschichte[1]. Am leichtesten läßt sich diese Solidarität an dem Wandel der Theologie ablesen. Sie war systematisch im Zeitalter der konstruktiven Philosophie HEGELS, historisch im Zeitalter des Historismus, hermeneutisch-exegetisch im Zeitalter eines analytisch interpretierenden philosophischen Selbstverständnisses. Auch der „durch und durch polemische" Charakter des Christentums, besser der christlichen Botschaft[2], hebt die Solidarität nicht auf, sondern setzt sie voraus und betätigt sie[3].

Das Widerspiel von Säkularisierung und Sakralisierung, das im Pietismus prototypisch angelegt ist, wiederholt sich in der neuzeitlichen Kirchengeschichte als Aufeinanderfolge von Aufklärung und Romantik, Rationalismus und Erweckung, philosophisch-dogmatischem Intellektualismus und liturgisch-sakramentalem Ritualismus im Anglokatholizismus, von Nationalismus und kirchlichem Einheitsbewußtsein. Die entscheidende Frage lautet, ob diese Alternativen durch alle späteren Erscheinungen wirklich überwunden worden sind, oder ob nicht der qualitativ gleiche Vorgang eine fortschreitende Zuspitzung und Verschärfung erfährt.

b) Radikalisierungen

Die Geschichte des Christentums in der Neuzeit ist eine Geschichte von ungeheurer Radikalität, eine Geschichte der Radikalisierungen. Radikalisiert werden die negativen Züge, nicht nur die Überfremdung durch säkularistische Ideologien, sondern auch innerhalb der Kirche

[1] Vgl. dazu bes. RUDOLF BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte, ThLZ 73, 1948 Sp. 662 f. in der Besprechung von OSCAR CULLMANN, Christus und die Zeit, 1946.

[2] SCHLEIERMACHER, Reden 1. Aufl. S. 294.

[3] Das ist dasjenige Tun, das GOGARTEN als das wichtigste und eigentliche Geschäft des Glaubens bezeichnet, daß er die göttliche und die irdische Geschichte unablässig und in höchster Wachsamkeit unterscheidet, aaO S. 131.

der Individualismus bis hin zum unverbindlichen Skeptizismus oder zum Atheismus. Radikalisiert wird die Juridisierung des Kirchenbegriffs durch Institutionalismus und Bürokratismus, durch Übernahme politischer Vorbilder in Aufbau und Werbung, radikalisiert wird die Bindung an das Volkstum durch eine so noch nie erreichte nationale Differenzierung der Kirche bis zur thematischen nationalistischen Häresie. Radikalisiert werden aber auch die positiven Energien und Gehalte der christlichen Überlieferung. So tritt Hamann gegen die Aufklärung, Kierkegaard gegen Hegel, der Methodismus gegen einen industriellen Säkularismus, der Anglokatholizismus gegen einen staatskirchlichen Utilitarismus, die Erweckung gegen den Rationalismus auf. So will ein liturgischer Sakramentalismus gegen einen profanen Intellektualismus das Geheimnis der Offenbarung retten. So ist die neuzeitliche Kirchengeschichte eine Geschichte permanenter Krisis und eruptiver Entladungen. Nur in der Neuzeit ist es vorgekommen, daß das Christentum in einem Lande durch staatliche Macht seine Rechtsbasis völlig verlor – im Nationalkonvent der französischen Revolution. Die Kirchengeschichte der Neuzeit ist beides, eine Geschichte fortschreitenden Substanzverlustes für die Kirche, eine Geschichte philosophischer und politisch-weltanschaulicher Hörigkeit, zugleich aber eine solche gewaltsamer Repristinationen, ob es sich nun um eine des Urchristentums im Pietismus, der Reformation in der konfessionellen Erweckungsbewegung, des Mittelalters im römischen Katholizismus, der Frühkirche im modernen Anglikanismus handelt. Ihnen steht die Usurpation christlicher Werte und Forderungen durch außer- und antikirchliche Bewegungen gegenüber, vor allem in der Entwicklungsgeschichte des industriellen Sozialismus seit Saint-Simon, aber auch der kühne Eroberungszug der Philosophie über das Gelände der Theologie, von Kant über Hegel bis zur Existenzphilosophie. Nebenher geht – häufig als offizieller Hauptstrom – die Vermittlung und Anpassung, dargestellt durch die apokryphen, nicht theologisch durchdachten und verantworteten Bündnisse, die die Kirche mit den Mächten der Zeit schließt, so der Rationalismus mit der Aufklärung, die Erweckung mit der Romantik, der Kulturprotestantismus mit dem Idealismus, der christliche politische Konservatismus mit dem Nationalismus spätromantischen Ursprungs und der antirevolutionär ausgewerteten Rechts- und Staatsphilosophie Hegels, der religiöse Sozialismus mit dem Marxismus als Antwort auf diesen Konservatismus, der Thron und Altar als unauflösliche Verbindung proklamierte. Gerade diese Vermittlungen und Anpassungen machen die Permanenz der Krise deutlicher als Brüche und Revolutionen. Da-

her finden sich in dieser Geschichte die Extreme hart nebeneinander: Frivolität, etwa bei manchen englischen Deisten, bei Johann Konrad Dippel, Edelmann, Carl Friedrich Bahrdt, Bruno Bauer, und kindlich-gläubige Ergriffenheit und Natürlichkeit, etwa bei den Herrnhutern, Johann Christoph Blumhardt, Aufhebung der Kirche bei Rothe und hymnische Kirchenbegeisterung, wenn nicht Leidenschaft für die Kirche, bei Wilhelm Löhe und dem Anglokatholizismus, Individualismus bei Dippel und Kierkegaard und kirchliche Massenbewegungen wie im Methodismus und der langen Reihe angelsächsischer revivals, christlicher Nationalismus bei Grundtvig und urchristliche Diastase zur Welt bei Kierkegaard, kirchliches Einheitsbewußtsein und Unionswille gegenüber fortschreitender Zersplitterung bis hin zur sektenhaften Selbstgenügsamkeit.

c) Die Lebendigkeit und die führende Rolle des Lebensbegriffs

Die genannten Erscheinungen machen in ihrer Fülle und Gegensätzlichkeit die Geschichte des Christentums in der Neuzeit zu einer Geschichte von einzigartiger Lebendigkeit. Dazu stimmt es, daß in diesem Zeitraum der *Lebensbegriff* grundsätzlich und zentral so ausgezeichnet wird wie nie zuvor. An erster entscheidender Stelle geschieht dies durch den Pietismus mit seiner Thematik der Wiedergeburt, der neuen Schöpfung, mit seiner Befragung der Kirche auf ihre Lebenswirklichkeit durch den Gegensatz zwischen Leben und Lehre, mit seiner Aufrichtung einer neuen theologisch-kirchlichen Wertordnung auf der Grundlage eben dieser Größen, die zum Abbau von Dogma, Institution und Lehrbildung führt. Ihre Fortsetzung erfährt die Betonung des Lebens durch die Aufklärung, die durch rationalen Dogmatismus nur zur Hälfte gekennzeichnet ist, ihrer Absicht und ihrer Denkbemühung nach jedoch dem wirklichen Leben auf die Spur kommen möchte, darum neben der exakten Naturwissenschaft das große Naturerleben und die Naturfrömmigkeit begründet, in der Geschichtswissenschaft trotz der Anwendung eines vordergründigen Pragmatismus, eines einlinigen Fortschrittsschemas und einer rationalen Anthropologie in der Beurteilung geschichtlicher Handlungen das wirkliche Leben in seinen Triebkräften besser erfaßt als ihre Vorgängerinnen, darüber hinaus aber auch philosophisch – etwa in Kants Opus postumum – dem Lebensbegriff eine beherrschende Stellung gibt[1]. Der Naturbegriff der Aufklärung, wie er sich im Naturrecht, in

[1] Vgl. den wichtigen Nachweis von Heinz Heimsoeth, Kants Philosophie in seinen letzten Systementwürfen. Bl. f. deutsche Philosophie 14, 1940 S. 81 ff., bes. S. 87 ff. Ähnliche Untersuchungen müßten besonders für Lessing durchgeführt

der natürlichen Theologie und im natürlichen System der Wissenschaften, in der natürlichen philanthropinischen Pädagogik ausspricht, ist ebenfalls nur zur Hälfte von der dogmatistischen Überlieferung des antiken, besonders des stoischen Naturrechts bestimmt, zur andern Hälfte soll damit die natürliche Wirklichkeit des Lebens erreicht werden. Romantik und Idealismus bauen auf dieser Grundlage weiter und vertiefen den Lebensbegriff, die Romantik nach der Seite des Geheimnisses[1], der Idealismus nach der Seite der gedanklichen, bei Hegel der begrifflichen Klarheit[2]. Der Positivismus, der den Idealismus ablöste, will thematisch und programmatisch die Wirklichkeit des Lebens gegen ihre religiöse und idealistische, jedenfalls dogmatistische Verklärung retten. An der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert gipfelt diese Linie in Diltheys geschichtlicher Lebensphilosophie und Nietzsches dichterischer Beschwörung des Lebens. Die letztere gibt den Auftakt zu einem naturalistischen Biologismus, der die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend bis ins Politische bestimmt. Größen, die das Alltagsbewußtsein der gegenwärtigen Menschheit beherrschen, Politik, Technik, Wirtschaft, Sport, Eros und Sexus, Tanz, Film, stehen im Zeichen der Lebendigkeit, werden als Exponenten wirklichen Lebens empfunden und angeeignet.

d) Leben und Gesetz, Autonomie und Heteronomie

Wenn die Radikalität und die Spannungsfülle der neuzeitlichen Kirchengeschichte den Charakter einer besonderen Lebendigkeit verleihen, so scheint ein weiteres entscheidendes Moment in ihr dem Lebensbegriff angemessen zu sein. Es ist die Autoritätslosigkeit – besser die Autonomie. Zum Sachcharakter des Lebens gehört die Selbstverständlichkeit, mit der es auftritt, seinen Platz beansprucht und behauptet. Es kennt keine höhere Rechtfertigung als seine eigne. Seine Vielfalt, die den philosophischen Relativismus ins Recht setzt, wie seine Einheit, die den philosophischen Monismus ermächtigt, seine

werden – ganz abgesehen davon, daß eine umfassende Befragung des 18. Jahrhunderts auf seine „Lebensphilosophie" vom Spätpietismus Oetingers über Zinzendorf, Hamann, Jacobi, Herder, Claudius, Lavater, außerhalb des deutschen Sprachraumes vor allem bei Rousseau, Hemsterhuis und Shaftesbury einen reichen Ertrag bringen und den Schematismus in der Beurteilung des 18. Jahrhunderts auflockern dürfte. Von den Genannten hat vor allem Jacobi durch Otto Friedrich Bollnow eine entsprechende Interpretation erfahren (Die Lebensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis, 1933).

[1] Vgl. Hennig Brinkmann, Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik, 1926, bes. S. 23, 30 f., 39 f.

[2] Theodor Haering hat in breiten Ausführungen schon Novalis als Vorläufer der dialektischen Denkweise Hegels zu erweisen gesucht (Novalis als Denker, 1956, bes. S. 272 ff., 475 ff.).

Gebrochenheit und Gespaltenheit, die alle dialektischen Anschauungen unterstützt, seine Vergänglichkeit, die dem Pessimismus Nahrung gibt, seine beständige Neugeburt, die dem Optimismus Vorschub leistet – alle diese Züge, die sich noch vermehren ließen, weisen in die Richtung einer eigentümlichen Unverbindlichkeit, eines Zerfließens, demgegenüber die Notwendigkeit einer ordnenden, grenzsetzenden, gestaltenden Macht, des Gesetzes, deutlich wird. Friedrich Nietzsche, der dies mit einer Unerbittlichkeit wie kein anderer Denker durchschaute, proklamierte darum einerseits die ewige Wiederkunft des Gleichen, andrerseits den Willen zur Macht als die Grundkräfte der Geschichtlichkeit. In dem Ringen von „Leben" und „Gesetz" spielt sich die neuzeitliche Kirchengeschichte ab. In ihm erweist sie beständig ihre „Weltlichkeit" oder Welthaftigkeit. Denn die Kirche gerät zwangsläufig immer wieder in die Rolle, als das „Gesetz" im Wettstreit mit anderen „Gesetzen" zur Ordnung des Lebens aufgerufen und aufgeboten zu werden. Hier liegt die Wurzel für die Forderungen und Versuche, eine christliche Politik, eine christliche Pädagogik, eine christliche Sozialgestaltung, ein christliches Kulturleben in Film, Bühne und bildender Kunst, eine christliche Wissensorganisation als christliche Universität oder Akademie, eine christliche Weltanschauung und eine christliche Ethik aufzubauen. Der christliche Glaube wird überall da genötigt, als „Gesetz" mit anderen „Gesetzen" zu kämpfen und sich so selbst in „Gesetz" zu verwandeln. Die Kirchengeschichtsschreibung wird diese Form der Verweltlichung unbestechlich aufzuweisen und vor der Verwechslung des gesetzlichen Christentums mit dem wirklichen christlichen Glauben zu warnen haben. Die Aufgabe der Kirche gegenüber der Wirklichkeit umfaßt wohl den Bereich des „Gesetzes" mit. Aber die Kirche ist hier gleichsam stellvertretend tätig, sie tut ein fremdes, vorläufiges, propädeutisches Werk. Dieses Werk wird seinen vorläufigen und begrenzten Charakter darin zeigen, daß es zeitgebunden und wandlungsfähig ist, daß es immer nur für eine einmalige Stunde, für eine bestimmte Konstellation gilt. In sehr vielen Fällen wird es sich als Fähigkeit zur Zeitanalyse und zur „Geschichtsdeutung" der gegenwärtigen Stunde ausweisen – so wie es etwa auf deutschem Boden der mystische Spiritualismus im 30jährigen Kriege[1], die Erweckungsbewegung im Zeitalter der

[1] Hier ist wieder besonders auf die beiden mystischen Spiritualisten Joachim Betkius mit seinem Excidium Germaniae (1663) und seinem Antichristenthumb (1669) sowie Christian Hoburg mit seinem Vaterlandes Praeservativ (1677; posthum veröffentlicht), seinem Teutsch-Evangelischen Judenthum (1644, 2. Aufl. 1705) und dem Spiegel der Misbreuche beim Predig-Ampt (1644) zu verweisen. Karl Holl hatte in seiner bedeutenden Abhandlung über „Die Bedeutung der

französischen Revolution durch Menkens Flugschriften[1], in der Stellungnahme zum Buchdruckjubiläum 1840 als einem Symbol des Fortschritts[2] und in der kirchlich-politischen Journalistik[3] versucht hat. Beides gehört zusammen. Die Analyse der Wirklichkeit fordert ihre Bewältigung durch christliche Deutung und christliche Tat. Hier scheint die Kirche in ihr eigentliches Gebiet einzutreten. Denn die Bewältigung geschieht durch ihre Verkündigung, vielfach auch durch bestimmte organisatorische Maßnahmen, etwa durch Errichtung von Bildungs- und Hilfswerken. Jedoch auch da noch bewegt sie sich auf der Ebene des Gesetzes. Damit unterliegt sie dem Maßstab des Gesetzes, d. h. eine christliche Geschichtsdeutung und -bewältigung wird ihre Wahrheit im Vergleich mit anderen Versuchen einer Geschichtsdeutung und -bewältigung beweisen müssen, eine christliche Schule, ein christliches Krankenhaus ebenso in der Sachkonkurrenz und Leistungskonkurrenz mit der entsprechenden weltlichen Organisation.

„Leben" und „Gesetz" treten als die Pole der neuzeitlichen Geistesentwicklung klar heraus. Die Kirche nimmt an ihnen voll teil. Damit wird das Verhältnis von Autonomie und Heteronomie zu einem wesentlichen Inhalt. Denn Heteronomie im strengen Sinne liegt schon dort vor, wo man nicht bereit ist, die brutale Autonomie des Lebens selbst für ausreichend zu erachten.

e) Mathematik als Repräsentation der Autonomie und Mathematisierung der Geschichtsphilosophie

Nun scheint es ein Gebiet zu geben, in dem sich beides deckt, die selbstverständliche Autonomie des Lebens und die auferlegte höhere Gesetzlichkeit. Mit innerer Notwendigkeit trat dieses Gebiet in die Mitte des neuzeitlichen Geistesverständnisses und wurde zum Modell für geistiges Verhalten, für die Erkenntnis überhaupt. Es ist die Mathe-

großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben des deutschen Protestantismus" (1917), Ges. Aufs. III (Der Westen) 1928 S. 302–384 noch keine Kenntnis vom mystischen Spiritualismus dieser Zeit. Meine Schülerin Margarete Bornemann wird in einiger Zeit eine Würdigung von Betkes „Theologie des 30jährigen Krieges" vorlegen.

[1] Vgl. dazu Karl Holl, aaO S. 333 ff. Wilhelm Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende I, 1923 S. 177 ff.

[2] Vgl. meine Studie „Die sächsische Erweckungsbewegung und das Buchdruckjubiläum im Jahre 1840". Beitr. z. sächs. Kirchengesch. 47, 1942 S. 28–40.

[3] Hier liegt noch eine Aufgabe. Für eines der frühesten Organe, den „Pilger aus Sachsen", habe ich sie anzufassen versucht in „Wort Gottes und Fremdlingschaft. Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts", 1953 S. 9 ff. und in dem Aufsatz „Kirche und öffentliches Leben im Urteil der lutherischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts". Theologia Viatorum II, 1950 S. 48–71.

matik. Ihr Wachstum an geistigem Rang, das mit Nikolaus Cusanus beginnt und über Kopernikus, Galilei, Kepler, Spinoza, Newton zu Leibniz und Kant führt, ein Naturrecht nach mathematischer Methode in Hennings Buch De lege naturae methodus apodictica (1562) hervorbringt[1], innerhalb der Theologie in den Übergangsgestalten Matthias Hafenreffer, Isaac Barrow und Johann Albrecht Bengel die nahezu mühelos vollzogene Säkularisierung anschaulich macht, begleitet die neuzeitliche Welterfassung und wird weithin zu ihrem Spiegel. Der mathematisch-naturwissenschaftliche Weltbegriff, der nicht mehr wie der pietistische aus einem Gegensatz gewonnen war, sondern ein volles Eigenrecht und eine ausnahmslose Eigengesetzlichkeit behauptete, vermochte das Autonomiebewußtsein der Moderne wenigstens in ihrer Frühzeit zutreffend und überzeugend auszudrücken. Noch in die an sich geschichtlich orientierte und auf die Geschichtsinterpretation bedachte Philosophie Hegels reicht diese Mathematisierung hinein, insofern als die Kategorien der Einheit, der Ganzheit und der dialektischen Ergänzung letztlich mathematische sind – Kategorien der berechenbaren Geschlossenheit, die der unverfügbaren und unberechenbaren Zukünftigkeit der Geschichte keinen Raum lassen.

f) Abstand und Verbindung zwischen „Christentum" und christlichem Glauben

Man kann als Ergebnis der neuzeitlichen Kirchengeschichte einerseits die fortschreitende, alles einbeziehende Säkularisierung bezeichnen. „Geschichte und Welt" werden identisch. Man kann aber auch umgekehrt feststellen, daß in wesentlichen Gestalten und Bewegungen Kirche und Welt scharf auseinandertreten und so die urchristliche Situation wieder erreichen, nach der die Kirche ins Ghetto und in die feindliche Arena verwiesen wird. Daß beides zutrifft, zeigt, daß es diese Kirchengeschichte selbst zu keiner Ganzheit bringt und auf die Ganzheit angewiesen bleibt, die allein der christliche Glaube darstellt. Dieser christliche Glaube, der in der Geschichte nicht anschaulich wird und nur aufleuchtet, ohne damit seine Zweideutigkeit zu verlieren, richtet sich auf die eigentliche Geschichte, die als Ereignis zwischen Gott und Mensch situationsverwandelnde und weltver-

[1] Vgl. Wilhelm Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften. In: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Ges. Schriften II), 1914 S. 273 und 279, bes. auch das Zitat aus Grotius, De jure belli et pacis I § 10 (übersetzt): „Das Naturrecht ist so unveränderlich, daß es selbst Gott nicht verändern kann . . . So wenig Gott bewirken kann, daß zweimal zwei nicht vier ist, ebensowenig kann er bewirken, daß, was seiner inneren Natur nach schlecht ist, nicht schlecht sei."

wandelnde Kraft besitzt. Diese Geschichte hat der Pietismus mit seiner ausschließlichen Blickrichtung auf die Wiedergeburt des Einzelnen als die Quelle für die Weltverwandlung gemeint, jedoch irrte er entscheidend darin, daß er sie für einen beobachtbaren Vorgang und für ein aufweisbares Ergebnis hielt. Er übersah, daß die Beobachtung immer nur gegenständliche Größen, nur „Welt" erreicht. In prinzipiell gleicher Weise hat die liberale Theologie weithin geglaubt, als Ergebnis der historischen Entwicklung den echten, „gereinigten", „fortgebildeten" christlichen Glauben zu erhalten oder ihn bewußt herstellen zu können. Es bedeutete unter diesem Gesichtspunkt keinen Wesensunterschied, ob die Fortbildung durch systematische Kritik nach rationalen Prinzipien, etwa in Anknüpfung an KANT[1], oder durch Ausscheidung der zeitbedingten und religionsgeschichtlichen Züge[2] erfolgte. Das Wesen des Christentums galt als historisch erreichbar. GOGARTEN hat demgegenüber zwischen dem historisch aufweisbaren Christentum und dem christlichen Glauben scharf unterschieden[3], wenngleich in einer rational nicht aufzuhellenden Weise das Christentum von dem christlichen Glauben, die „Geschichten" von der „Geschichte" ihr Leben und ihren Ernst empfangen. Damit hängt es zusammen, daß sich der Geschichtsforscher immer nur auf dem Wege zur Faktizität befindet, ohne zu ihr durchzudringen. Denn die Faktizität kann ihr volles Gewicht allein in der Entscheidung der Existenz entfalten; sie kann nicht theoretisch vollzogen werden. In solcher Selbstbescheidung wird die Interpretation der neuzeitlichen Kirchengeschichte verharren, und gerade das Abstandsbewußtsein vom Kerygma und vom Glauben wird sie theologisch qualifizieren. Es zeigt sich hier dasselbe wie in der gesamten Geschichte des christlichen Denkens von der altkirchlichen Theologie und Dogmenbildung an, daß der Doketismus, der die Wirklichkeit in ihrer Welthaftigkeit verliert, die eigentliche Gefahr darstellt.

[1] So vor allem im 18. und frühen 19. Jahrhundert, vgl. JOHANN HEINRICH TIEFTRUNK, Einzig möglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetz der Religion entwickelt, 1789; DERS., Censur des protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik, 1791–95; WILHELM ABRAHAM TELLER, Die Religion der Vollkommnern, 1792; WILHELM TRAUGOTT KRUG, Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion, 1795; und abschließend FRIEDRICH CHRISTOPH v. AMMON, Die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion, 1833.

[2] So vor allem im 19. und 20. Jahrhundert, vgl. KARL BETH, Die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion, 1913 (unter ausdrücklicher Bezugnahme auf TIEFTRUNK), neuerdings MARTIN WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt, 1941, bes. S. 726 ff. ADOLF HARNACKS „Wesen des Christentums", 1900, gehört nur bedingt in diesen Rahmen, wie in aller Kürze treffend RUDOLF BULTMANN in seinem Geleitwort zur neuen Ausgabe 1950 S. XII hervorhebt.

[3] GOGARTEN, aaO S. 189 ff.

Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre

Von Wilhelm August Schulze

Es gehört zu den sichersten Ergebnissen der Schellingforschung, daß die „*Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und verwandte Gegenstände*" (1809, kurz „*Freiheitslehre*" genannt)[1] stark von Jacob Böhmes Gedankengängen beeinflußt sind.

Es ist nun geradezu eine communis opinio der Philosophiehistoriker, daß die Hinwendung Schellings zu Jacob Böhme *durch Hinweise Franz von Baaders motiviert* ist[2], der bekanntlich auf seiner Englandreise mit englischen Böhme-Anhängern bekannt geworden war, und auf den die Entdeckung Böhmes wie eine Offenbarung gewirkt hatte.

Jedoch haben auch Novalis und Tieck in jener Zeit Böhme neu entdeckt, und auch durch sie wurde die Beschäftigung mit dem Görlitzer Schuster um 1800 „Mode". Es läßt sich aus dem von Plitt herausgegebenen Briefwechsel Schellings leicht der Nachweis führen, daß Schelling schon in der Jenenser Zeit, also *vor* der Bekanntschaft mit Baader, sich intensiv mit Böhme-Studien beschäftigt hat[3].

Eine vollständige Neuentdeckung war Böhme für Schelling jedoch nicht. Denn Böhmesche Gedankengänge waren in Schellings württembergischer Heimat bei Hoch und Niedrig bekannt. Der Tübinger Pulvermüller ist es ja gewesen, der den Kandidaten der Theologie, Friedrich Christoph Oetinger, mit Böhmes Werk bekannt gemacht hat[4]. Oetinger selber hat dann sein Leben lang mit Böhmes Gedankenwelt gerungen und zahlreiche Schriften darüber veröffentlicht, die in den „erweckten" Kreisen Württembergs zirkulierten. Daß sie von seiten der staatlichen und kirchlichen Behörden ungern gesehen und zeitweise auch verboten wurden, konnte den Reiz der Beschäftigung mit ihnen nur erhöhen. Zudem hat der Bauernsohn und gelernte Metzger Johann Michael Hahn die Gedankenwelt Böhmes bis in die letzte schwäbische Bauernstube getragen. Denn der Inhalt seiner 15 Bände

---

[1] Werke VII, 336–416.

[2] So Franz Hoffmann in Baaders Biographie, Sämtl. Schr. XV, 38 ff.; Eduard von Hartmann, Schellings philos. System, 1897 S. 25; Otto Braun in „Große Denker", 1925 S. 255; Horst Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, 1954 S. 80, 127, 138, 151 u. ö.

[3] Plitt I (1869), 376; II (1870), 10.

[4] Ehmann, Oetingers Leben und Briefe, 1859 S. 36.

füllenden „Werke", die Nachschriften der von ihm gehaltenen „Stunden" sind, besteht ja in einer Bibelerklärung in der theosophischen Manier Jacob Böhmes mit einzelnen charakteristischen Abweichungen, die durch die pietistische Tradition Württembergs, also wesentlich durch Bengel und Oetinger, bedingt sind.

Auch bei Schelling geht die Beschäftigung mit Böhme der mit Oetinger *parallel*[1]. Er mußte, schon durch seine ganze Herkunft und Erziehung, Böhme durch Oetingers Brille sehen[2]. Schellings Onkel Faber, der Spezial-Superintendent in Neuffen, war glühender Oetinger-Verehrer[3]. Plitt nimmt mit Recht an, daß dieser seinen hochbegabten und frühreifen Neffen auf Oetinger hingewiesen hat. Der Diakon Koestlin, bei welchem Schelling während seiner Lateinschulzeit in Nürtingen gewohnt hat, war ebenfalls Theosoph im Stile Oetingers. Der einstige Oetinger-Vikar Philipp Matthäus Hahn, der aus theosophischen Gründen sich mit Mechanik beschäftigte, so wie Oetinger mit Chemie bzw. Alchemie, Konstrukteur von astronomischen Uhren und Begründer der feinmechanischen Industrie auf der Rauhen Alb um Onstmettingen, der zwei Berufungen auf mathematische Professuren ausgeschlagen hat und sich mit dem Pfarramt zu Echterdingen begnügte, war der Familie Schelling bekannt und von ihr hoch verehrt. Der Knabe Schelling machte auf den Tod des großen Mannes (1790) eine Trauerode[4]. Zudem wurde dann der Vater Schelling Prälat in Murrhardt, also einer der Amtsnachfolger Oetingers. Während eines Aufenthaltes Schellings im Vaterhaus anläßlich seiner Trauung mit Caroline Schlegel geb. Michaelis (1803), die der Vater vollzog, wurde der Philosoph mit dem Haiterbacher Pfarrer Pregizer bekannt. Dieser war der Begründer einer heute noch bestehenden Gemeinschaft („Pregizerianer"), die als eine Konkurrenzgründung zu den „Michelianern" (Hahnschen Gemeinschaften) betrachtet werden muß. Während die „Michelianer" eine streng asketische, sehr oft geradezu düstere Auffassung des Christentums vertreten, hat Pregizer stärker die frohe, freudige Seite des Evangeliums betont. Sie wurden deswegen von den „Hahnschen" boshaft oft „Juchhu-Christen" genannt. Auch die Oetinger-Interpretation gehörte zu den Kontroverspunkten. In stundenlangen Diskussionen ringen die beiden, Schelling und Pregizer, um das Oetingerverständnis. Von München aus bittet dann Schelling Pre-

[1] Plitt I, 373.

[2] Ernst Benz: „Die geistige Aneignung Böhmes vollzog sich durch das Medium Oetinger." (Schellings theol. Geistesahnen, Wiesbaden 1955 S. 28.)

[3] Plitt I, 4.

[4] Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, 1938 S. 8.

gizer, für Franz von Baader von Oetingers Schriften so viel zu besorgen, als er nur immer auftreiben kann[1]. Erst im Jahre 1809 kann Pregizer diesem Wunsche entsprechen[2]. Auch damals (1806) wiederholt der Philosoph seine Bitte an den Vater[3], ihm von Oetinger zu überlassen, was er in seiner Bibliothek besitzt. Von diesem Zeitpunkt an wird Oetinger häufig in den Schriften Baaders zitiert[4], während Schelling merkwürdigerweise diesen Geistesheros seiner Heimat nie mit Namen erwähnt, auch wenn er ihn wörtlich zitiert[5].

Bekanntlich war Oetinger nie ein sklavischer Nachbeter Böhmes. Er hat immer an ihm *Kritik* geübt bei aller Hochschätzung. Da Oetinger in starker Frontstellung steht gegen den *Determinismus* von Leibniz und Wolff, wittert er auch einen solchen bei Böhme. Im „*Biblischen und emblematischen Wörterbuch*" vergleicht Oetinger den Gott Böhmes mit einem Fuhrmann, der seine Pferde nicht mehr halten könne, sondern sie laufen lassen müsse. Das ist für Oetinger ein „*unanständiger Begriff von Gott*"[6]. Oetinger hat später diese Vorwürfe gegen Böhme etwas ermäßigt, er sieht jetzt eine Entwicklungslinie, die Böhme im Laufe der Jahre die Freiheit Gottes habe *stärker* betonen lassen. Aber, so meint Oetinger: „In der *Aurora* sahe er noch nichts davon, da war er noch ziemlich spinozistisch."[7] Aber ganz richtig hat auch der spätere Böhme die Freiheit Gottes nie beschrieben: „Es gehört noch vieles dazu, die wahre Idee von der Freiheit Gottes völlig zu erreichen."[8] Von hier aus kommt Oetinger dazu, im Stile Occams ganz ungeschützt von der *Willkür Gottes* zu reden. Während Leibniz und ihm folgend Wolff „*jede tyrannische und willkürliche Handlung*"[9] von Gott ferngehalten wissen wollen, erklärt Oetinger: „Gott ist das allerfreieste Wesen. Er macht sich jetzt und in alle Ewigkeit einen Ruhm daraus, *nach souveräner Willkür* zu handeln."[10] Er bemängelt an Böhme, daß er das „*Willkürliche in Gott*" nicht richtig erfasst habe: „Gott hat Jacob Böhmen zwar den Grund aller Wesen geoffenbaret, aber das Willkürliche Gottes ihm nicht einzusehen gegeben."[11]

[1] Plitt II, 101.
[2] Plitt II, 178 ff.
[3] Plitt I, 373.
[4] Sämtliche Schriften IV, 225, 234 f., 347, 365; X, 296; XIV, 197, 479 f. u. ö.
[5] Z. B. an der berühmten Stelle Werke VIII, 325 f.
[6] S. 624.
[7] Irrdische und himmlische Philosophie, ed. Ehmann S. 202.
[8] Ibid.
[9] Werke, ed. Gerhard VI, 117 f. u. 219.
[10] Irrd. u. himml. Phil. S. 205.
[11] Epistelpredigten II, 413, vgl. auch Bibl. und embl. Wörterbuch S. 503; Predigten, ed. Ehmann, 1852 S. 461; Werke, ed. Ehmann I, 1 S. 461; II, 1 S. 395.

Obwohl Böhme in seiner Schrift „*Von der Gnadenwahl*" gegen die calvinistische Prädestinationslehre ankämpft, unterstellt ihm Oetinger einen Prädestinatianismus. Um der Freiheit des Menschen willen sieht sich Oetinger gezwungen, dabei gleichzeitig sein Luthertum betonend, gegen diesen angenommenen Prädestinationsglauben Böhmes anzukämpfen: „Aus dem absoluto decreto amoris folgt, daß es kein absolutum decretum irae supralapsarium gebe, Böhme irrt hier in seinen Schlüssen."[1] Man sollte ja eigentlich annehmen, daß die Bejahung des „*Willkürlichen in Gott*" auch zur Bejahung einer starren Prädestinationslehre bei Oetinger hätte führen müssen, aber in der schwäbischen Theosophie wirken sehr starke humanistische Einflüsse der Renaissance nach, sie dürften das Nein zum Prädestinationsdogma wesentlich motivieren.

Umgekehrt wendet sich Oetinger um der Freiheit Gottes willen leidenschaftlich dagegen, daß die Weltschöpfung *mit innerer Notwendigkeit* habe erfolgen müssen: Gut augustinisch lehrt er, daß der Entschluß zur Weltschöpfung nicht *ex necessitate,* sondern *ex beneplacito Dei* erfolgt sei: „Alle Dinge der hl. Offenbarung läßt der Allmächtige *kommen,* sie folgen aber nicht aus dem Wesen der Geschöpfe, sondern aus dem Wohlgefallen Gottes."[2] Oder: „Gott hat um Christi willen, *freiwillig,* ex beneplacito optimi, eine solche Struktur der Erde und der Elemente der Welt erwählet, daß sie nicht bloß *mechanisch* seie."[3] Ferner: „Die *Liebe* aber oder Mitteilungslust trieb den Allgenugsamen, Schöpfer zu werden."[4]

Oetinger verteidigt aber Böhme gegen den Vorwurf des *Pantheismus,* obwohl er um die Nähe von Böhmes Lehre zum „*Spinozismus*" weiß. Da ihm selber verschiedene Gegner Pantheismus vorwarfen, ist Oetingers Verwahrung sehr „existentiell". Darum erklärte er in seinem Hauptwerk, der *Theologia ex idea vitae deducta,* die er auf Veranlassung der Kirchenbehörde zu seiner Rechtfertigung verfaßte, scharf pointiert: „Emanatio panheistica refutatur. Si enim ipse Christus non est mera emanatio Dei necessaria, multo minus ulla datur emanatio creaturae necessaria ex Deo, sed ex beneplacito Dei."[5] Im gleichen Werk erklärt Oetinger im Blick auf die als Schöpfungsmittler aufgefaßten *7 Geister Gottes* (Ezech 1–3; Apk 3, 1): „Potentiae septem spirituum *libere* a Deo emittuntur, non *necessitate* existentiae."[6] Im „Swe-

[1] Werke, ed. Ehmann II, 1 S. 64.
[2] Epistelpredigten II, 413.
[3] Abhandlung, wie man die hl. Schrift lesen solle S. 14.
[4] Hirtenbrief an die wahren und echten Freimäurer: Werke, ed. Ehmann II, 1 S. 75.
[5] S. 231. [6] S. XXXI.

denborg" heißt es: „Bei der Schöpfung machte sich das Wort (= der Logos) nicht *emanative* zur Creatur, sondern im Wort war die einig allerbährende Kraft."[1] Allerdings betont Oetinger – und er glaubt darin wieder gut lutherisch zu sein – die *Immanenz Gottes in den Kreaturen:* „Die Allgegenwart Gottes blickt im Leben aller Dinge, in Tieren, Kräutern und Steinen hervor, ohne daß man Gott und die Geschöpfe deswegen vermengen darf."[2] Oetinger gibt im Gegensatz zu Baader zu, daß die Kabbalisten weithin *Pantheisten* seien und die *Emanation* lehrten, das gelte aber auch von vielen Leibnizianern, die in Wahrheit nur *eine* Substanz übrig ließen. Ihre Verwahrungen gegen den Pantheismus würden dadurch illusorisch, daß Gott durch die von ihnen postulierte Wahl der besten Welt *determiniert* sei, sowie durch die Lehre von der Unendlichkeit der Materie und der Zeit[3].

Andererseits bekämpft Oetinger *mit* den Kabbalisten und *mit* Jacob Böhme die Lehre von der creatio ex nihilo[4], die ja bekanntlich entwickelt wurde, um jeden Pantheismus in der Schöpfungslehre abzuweisen[5]. Wie Jacob Böhme[6] argumentiert Oetinger: *Das Nichts ist Gott selber.* Gott hat die Welt *aus sich selber* erschaffen. Er beruft sich dafür auf Röm 11, 36 und kombiniert mit Hebr 11, 3.

Der *Zufall* widerspricht nach Oetinger nicht der Freiheit Gottes, sondern bestätigt sie, er sucht diese These an 2. Reg 13, 18 zu demonstrieren[7]. Aus der Freiheit Gottes folgt für Oetinger auch die *Freiheit des Menschen:* „Gott hat aus dem Grund seiner Freiheit der Creatur zwei widrige Kräfte eingesenkt, damit die Creatur einen Anfang und ein Ende habe, und die unerschöpfliche (!) Contingenz der Creatur einen wahren Grund in der Freiheit Gottes habe, dabei aber doch den Charakter der Freiheit von Gott in der Selbstbewegung empfange. Dadurch wird der Spinozismus und Pantheismus in der Wurzel getilgt."[8]

Trotz diesem Bekenntnis zur *Willensfreiheit,* mit welchem Oetinger ein Bundesgenosse des Idealismus ist, bekämpft er den *Idealismus* sehr heftig von seinem theosophisch gemeinten biblischen *Realismus*

---

[1] Irrd. u. himml. Phil. S. 206.
[2] Philosophie der Alten II, 32.
[3] Theol. ex id. vit. ded., ed. Hamberger S. 152 f. Bemerkenswerterweise kommt der Leibnizforscher Hans Pichler zu demselben Ergebnis: Beitr. zur Leibnizforschung, Reutlingen 1947 S. 21.
[4] Philosophie der Alten I, 156 ff.; Lehrtafel der Antonia S. 172; Theol. ex id. vit. ded. S. 80 f., 155, 232; Irrd. u. himml. Phil. S. 206 ff., 306 ff.
[5] Karl Barth, KD III, 1 S. 16 u. 113.
[6] De sign. rerum VI, 8.
[7] Irrd. u. himml. Phil. S. 209.
[8] Lehrtafel der Antonia S. 222.

aus. Der Idealismus ist *leibfeindlich,* ein *pferdscheuer Schrecken vor dem Materialismus*[1]: „Nach dem Idealismo ist die Materie nur ein *Scheinding,* die Welt sei innerlich *lauter Geist* vermöge der Monaden."[2] Oetinger bekennt: „Ich weiß, wieviel Jahre ich ein Idealist gewesen, nichts als Jesu Worte haben mich entzaubert."[3] Im Hauptwerk sagt er: „Idealismus est *repraesentatio corporum non vera,* sed optica adeoque negatio substantiae corporeae realis." In Opposition zu einem solchen blassen Idealismus begeistert sich Oetinger für die *Massivität der Bibel:* „Die massiv klingenden Ausdrücke sind das Herrlichste in der Schrift"[4]; der Platonismus hat diesen Realismus perhorresziert, er will nur Erscheinungen gelten lassen, „wie wenn man ein optisch Bild per microscopium solare an die Wand wirft"[5]. Oetinger verlangt einen *kraftvollen Realismus,* den er sogar gelegentlich *Materialismus* nennt: „Warum zanken die Idealisten und die Materialisten so sehr? Sagt nicht Gott deutlich, daß der Idealismus und der Materialismus, d. i. Licht und Finsternis, zusammengehören, daß keines ohne das andere könne modifiziert werden?"[6]

Eine ganz ähnliche Position liegt in Schellings *Freiheitsschrift* vor. Im Stile Oetingers kämpft Schelling an gegen Spinozas System. Er wirft ihm „*Leblosigkeit, Gemütlosigkeit der Form, Dürftigkeit der Begriffe* und Ausdrücke, *abstrakte* Betrachtungsweise, *mechanische* Naturansicht"[7] vor. Wie Oetinger befindet sich Schelling in Frontstellung gegen den Leibnizschen *Determinismus*[8], und auch Fichte, der einst so sehr verehrte Lehrer Schellings, wird nun aus solchen Motiven bekämpft[9]. Wie Oetinger bekämpft auch Schelling die *Prädestinationslehre,* weil sie angeblich die *Wurzel der Freiheit* aufhebe[10]. Schelling wendet sich aus diesem Grunde auch *gegen* Luthers „De servo arbitrio"[11].

Die Ablehnung der *creatio ex nihilo* schimmert durch Schellings Anmerkung hindurch, man müsse *dem me onton der Alten eine positive*

---

[1] Lehrtafel S. 135.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Werke, ed. Ehmann II, 1 S. 70. Das meint Karl Barth mit Oetingers „Kraftsprache": KD III, 3 S. 155.
[5] Irrd. u. himml. Phil. S. 137.
[6] Lehrtafel S. 343.
[7] VII, 349.
[8] VII, 356, 396, 398 u. ö.
[9] VII, 338, 351, 356, 360. Karl Jaspers hat die Geschichte dieser allmählichen Entzweiung dargestellt: Schelling, 1955 S. 285 ff.
[10] VII, 387.
[11] VII, 386 Anm.

Bestimmung geben[1]. Durch parallele Äußerungen in den Stuttgarter Privatvorlesungen[2] und den Weltalterentwürfen[3] wird diese Interpretation durchaus bestätigt. Durch die ganze Freiheitsschrift zieht sich die Polemik gegen die Emanationslehre der Pantheisten[4], begleitet von dem Versuch, ihr doch ein Wahrheitsmoment abzugewinnen und sie zu modifizieren[5]. Ganz im Sinne Oetingers gehalten ist die Opposition gegen den Idealismus, der *subjektiv* sei, wie der Fichtes, und sich selbst mißverstehe, der *sublil* und *abstrakt* sei, erfüllt von einem „*Abscheu gegen alles Reale*“[6]. Für die ganze europäische Philosophie seit Descartes sei die *Natur* nicht vorhanden. Deswegen sei der Realismus Spinozas so abstrakt wie der Idealismus von Leibniz. Beide aber gehören zusammen: „Idealismus ist die Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus.“[7]

Oetinger wirft dem Idealismus sowohl Platos wie Leibnizens stets vor, daß das Böse lediglich als *privatio boni,* nur negativ, bestimmt werde, das Böse aber sei *höchst positiv,* so positiv wie die Finsternis neben dem Licht: „Finsternis ist die innere Einschränkung der Creatur, sie besteht nicht in Verneinung, sondern in wirklichem Dasein in verringertem Licht.“[8] Im selben Geiste tadelt es Schelling, daß nach Leibniz das Böse nur privatio boni sei[9]. Schließlich versucht er, mit Hilfe der Oetingerschen Analogie von Licht = gut und Finsternis = böse und der Oetingerschen Lehre von der Potentialität von Licht und Finsternis, die Positivität des Bösen zu deduzieren. M.E. sind die Schellingschen Gedankengänge ohne diesen Oetingerschen Hintergrund völlig unverständlich.

Ebenso steht hinter der Schellingschen Aussage: „Gott hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt“[10] Oetingers Opposition gegen den Idealismus und seine Lehre vom „*Rad des Lebens*“[11]. Letztere gründet sich auf die Auslegung von Ezech 1–3 und Jak 3, 6[12], welche

[1] VII, 373 Anm. 2.
[2] VII, 436, 449, 452.
[3] VIII, 332 ff.; Weltalterfragmente, ed. Manfred Schröter, 1946 S. 141, 246 ff.
[4] VII, 347, 355, 373 Anm. 2, 411.
[5] VII, 347.
[6] VII, 356.
[7] VII, 356.
[8] Lehrtafel S. 360.
[9] VII, 367 ff.
[10] VII, 356.
[11] Wörterbuch S. 122 u. ö.
[12] Diese Bibelstelle liegt auch deutlich Schellings Ausführungen in VII, 391 zugrunde. Insofern bedarf die Äußerung von Ernst Benz, bei Schelling erscheine der trochos tes geneseos erst in den „Weltaltern“, der Ergänzung.

Oetinger mit den Kabbalisten und Jacob Böhme gemeinsam hat, wie ich in verschiedenen Abhandlungen[1] schon näher ausgeführt habe. Für Oetinger ist das „*Rad des Lebens*" Sinnbild für die *ewige Natur in Gott,* zu der sich ja auch die *Freiheitslehre* bekennt[2]. Schon Ludwig Feuerbach[3] hat nachgewiesen, daß diese Spezialität aus Jacob Böhme entnommen ist, ohne allerdings zu wissen, daß auch Oetinger diese Lehre weiter ausgebaut und mit der Newtonschen Gravitationslehre kombiniert hat.

Für Oetinger ist Gott *Leben,* gerade die Thronwagenvision Ezechiels und die vier Wesen (Mensch, Adler, Stier und Löwe) von Ezech 3 und Apk 4 sind für Oetinger Verdeutlichungen des inneren Lebens in Gott. Von da aus eifert er gegen den Begriff der *Einfachheit Gottes,* wie ihn die Scholastik, aber auch Leibniz kultiviert hatten.

Darum betont Oetinger: „In dem Leben Gottes ist keine eingebildete (!) *Einfachheit.* Es sagt, daß eine ewige Bewegung, eine ewig anziehende und dieser entgegengesetzte Kraft, und aus dieser die feurig verzehrende und die feurig erhaltende, und aus dieser die vorstellende, sich gegen sich selbst offenbarende, spezifizierte, vervielfältigte Kraft darinnen seie."[4] Im selben Sinne ist es Oetinger zuwider, wenn die traditionelle Psychologie die menschliche Seele als „*einfach*" bezeichnete. Die Seele ist vielmehr für Oetinger ein Abbild Gottes, ein Rad Ezechiels und darum voller Bewegung und Leben, „*höchst aktuos*".

Das Leben Gottes ist nach Hebr 7, 16 *unauflöslich.* Dieser Begriff faszinierte den Chemiker bzw. Alchemisten Oetinger. Er wird im Hauptwerk Theologia ex idea vitae deducta breit erörtert[5]. Die Sünde ist nach Oetinger aus der *Auflösung der Kräfte* entstanden, welche ursprünglich im rechten Gleichgewicht zusammengeordnet waren[6]. Oetinger fordert, daß der philosophische Begriff der *Endlichkeit* durch den der *dissolubilité* ersetzt werde. Er spricht sehr häufig vom „*indissolubilen Band der Kräfte*" in Gott. In Gott sei dieses Band der Kräfte *indissolubel,* in der Kreatur selbst nach Plato aber *dissolubel.* Da Oetinger mit der Bibel und im Gegensatz zum Idealismus nicht eine essen-

[1] W. A. Schulze, Das androgyne Ideal und der christl. Glaube, Dinglingen 1940 (Heidelb. theol. Diss.). Jacob Böhme und die Kabbala, Judaica 1955 S. 12–29. Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes, ZRGG 1955 S. 142–154. Pregizer und Schelling, Bl. f. württ. KG 1954 S. 179–182. Schelling und die Kabbala, Judaica 1957. Der Einfluß Böhmes und Oetingers auf Schelling, Bl. f. württ. KG 1957 S. 171–180.

[2] VII, 358, 375 u. ö.

[3] Wesen des Christentums, Reclam, S. 162 ff.

[4] Irrd. u. himml. Phil. S. 330.

[5] Ed. Hamberger S. 110, 146, 205, 232, 250, 253, 266, 276; Irrd. u. himml. Phil. S. 244, 353; Lehrtafel S. 367, 384 ff.; Wörterbuch S. 298, 472.

[6] Theol. ex id. vit. ded., ed. Hamberger S. 270.

tielle Unsterblichkeit der Seele annimmt, sondern nur eine von Gott *geschenkte,* ist ihm auch die Seele nur ein *dissolubles Band der Kräfte,* denn *Unauflöslichkeit* kommt ja nur Gott zu. Im gleichen Sinne spricht Schelling in VII, 364 f. davon, daß die Einheit, die in Gott *unzertrennlich* und *unauflöslich* sei, im Menschen *zertrennlich* und *auflöslich* sein müsse[1]. Die Erläuterung, die Horst Fuhrmans in seiner Neuherausgabe der Freiheitsschrift[2] zu dieser Stelle zu geben sucht, geht, da ihr der Oetingersche Hintergrund dieser Lehre von der *Auflöslichkeit* unbekannt ist, am Wesentlichen vorbei[3]. Auch die folgenden Ausführungen Schellings über das *Band der Kräfte* und über das Verhältnis von *Peripherie und Zentrum* sind ohne Oetingers entsprechende Lehren unmotiviert. Die Lehre vom Lebensgeist, dem *Archaeus*[4], ist verständlicher und bekannter, da sie Oetinger mit Paracelsus und Böhme und dessen Nachfolgern wie van Helmont (Vater und Sohn) teilt. Ebenso ist das *Mikrokosmosmotiv,* zu dem sich auch Schelling bekennt[5], Oetinger mit einer weitverbreiteten Tradition, die auch viele Kirchenväter umfasst[6], gemeinsam.

Dagegen ist die Polemik gegen die zuerst von Fontenelle (1657–1757) vertretene[7] und dann von Leibniz und Wolff aufgenommene Lehre von der möglichen *Pluralität der Welten* wieder ein Spezifikum Oetingers. Er deklamiert: „Es ist unnütze curiosité sur la pluralité des mondes zu raisonnieren, Jesus allein ist der Schlüssel zur basileia tu uranou oder pluralité des mondes."[8] Schelling nennt sie eine „grundlose und unhaltbare Vorstellung". Hatte es bei Oetinger geheißen: „Sein ist nicht das Erste, sondern *Leben* (!) und *Bewegung*"[9], so lautet die Formulierung Schellings: „Der Begriff des Werdens ist der einzige der Natur der Dinge angemessene."[10] Hatte es bei Oetinger wohl im Blick auf die sieben Geister Gottes geheißen, daß „die Repräsentation in Gott nicht etwas Bilderhaftes, sondern etwas Selbständiges seie"[11], so erklärt Schelling: „Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen sein."[12] Und auch Schelling versteht darunter nach

[1] Vgl. auch VIII, 261 u. XIV, 52.
[2] Düsseldorf 1950 S. 96.
[3] Dagegen Ernst Benz, aaO S. 252.
[4] VII, 366.
[5] VII, 411.
[6] Karl Barth, KD III, 2 S. 15.
[7] In seinen „Entretiens sur la pluralité des mondes", die Oetinger gelesen hat und bekämpft (Theol., ed. Hamberger S. 41 u. 378 ff.).
[8] Wörterbuch S. 308, weitere Belege bei Auberlen, Theosophie Oetingers, 1847 S. 483.
[9] Lehrtafel S. 215; ähnlich Theol. S. XVI.
[10] VII, 359.
[11] Lehrtafel S. 211. [12] VII, 347.

dem Zusammenhang nicht die Menschen, sondern Mittelwesen, also wohl die Engelwelt, die ja dann in den „Weltaltern" eine eingehende Behandlung erfährt. Das oft zitierte schöne Schellingwort: „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht, das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schöne Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte"[1] hat als Parallele Oetingers Ausspruch: „Alle Geburten der Dinge, alle Samen entstehen, indem Gott das Licht aus der Finsternis hervorruft."[2] Beiden ist der Bezug auf Joh 12, 24 und auf Oetingers Lehre von der *Potentialität von Licht und Finsternis* gemeinsam. Hinter Schellings Ausspruch: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen"[3] steht nicht nur Matth 22, 32, sondern auch Oetingers Lehre vom *lebendigen Gott,* d. h. von der *Natur in Gott,* die durch die vier Wesen symbolisiert wird.

In VII, 399 spricht Schelling von der *Schwermut, die über die ganze Natur ausgebreitet* sei. Die Schellingforschung nahm diese Stelle, die in den späteren Werken viele Parallelen hat[4], zum Anlaß, um über Schellings Schwermut[5] Erwägungen anzustellen. In Wirklichkeit aber liegt ein Zitat aus Röm 8, 19 ff. vor. Die schwäbische Theosophie hat dies Wort ganz besonders geliebt. Oetinger beklagt sich darüber, daß die zünftige Theologie seiner Zeit auf diese Stelle so wenig Wert lege. Hier liege doch ein Ansatzpunkt zu einer Lehre von der Welterneuerung in der Eschatologie. Aber die rationalistischen Theologen seiner Zeit, so vermutet Oetinger, gehen wohl deswegen an dieser schönen Stelle vorüber, weil sie eine *Annihilation der Welt,* aber nicht ihre *Erneuerung* statuierten[6]. „Selbst die Elemente sehnen sich, wieder von der Eitelkeit loszuwerden."[7] „Nach dem Fall war ein allgemeines Sehnen in der Creatur"[8], heißt es bei Oetinger immer wieder. Er kombiniert Röm 8, 19 mit Jes 11, 6 f. und postuliert: „In der Auferstehung Christi ist auch ein Grund, daß Löwen und Tiger sollen ihre räuberische Natur verlieren, daß Ottern nicht mehr sollen von kleinen Kindern gefürchtet werden."[9] Bei G. H. v. Schubert[10], Chr. H. Weisse[11]

[1] VII, 360.
[2] Irrd. u. himml. Phil. S. 512.
[3] VII, 346.
[4] VII, 460, 482; Weltalterfragmente, ed. Manfred Schröter S. 274; Werke XIV, 206–212.
[5] Referat von Emil Staiger in „Studia philosophica" 14, Basel 1954 S. 126–145.
[6] Werke, ed. Ehmann II, 1.
[7] Irrd. u. himml. Phil. S. 332.
[8] Wörterbuch S. 3; ähnlich S. 37; Evang. Pred. I, 285.
[9] Epist. Pred. II, 146.
[10] Allgem. Naturgeschichte, Erlangen 1826 S. 328; Geschichte der Seele I (1850) S. 284 u. ö.
[11] Philos. Dogm. II, 475.

und auch bei Baader[1] findet sich diese Oetingersche Interpretation von Röm 8, 19 wieder. Wenn Schelling VII, 380 davon spricht, daß beim Sündenfall die Erde *ein zweites Mal wüst und leer* wurde, so setzt er wie die schwäbische Theosophie eine Verwüstung der Erde infolge des vorausgegangenen Falls der Engel voraus. Oetinger stützt sich für diese Lehre auf Jes 51, 9: „Michael hat mit seinem englischen Heer den Drachen ausgestoßen und ist also die Erde wüst und leer worden, hajetha, facta est, non fuit."[2]

Die eschatologische Stelle VII, 405 f., die von der *großen Scheidung am Ende der Tage* und mit 1. Kor 15, 26 vom Ende des Todes spricht, *auf daß Gott sei Alles in Allem,* steckt wieder voller Oetingerscher Redewendungen. Vor allem aber der Schluß der Stelle: „Auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste" ist ganz im Sinne Oetingers. Auch Oetinger hat zu 1. Kor 13, 13 c gesagt: „Die Wirksamkeiten des Geistes endigen sich nicht bloß in Erkenntnis, sondern in der Liebe."[3]

Allerdings gibt es auch einen wichtigen Unterschied zwischen der in der *Freiheitslehre* vorgetragenen Eschatologie Schellings und der der schwäbischen Theosophie. Schelling verwirft in VII, 405 die *Lehre von der Wiederbringung.* Er steht hier mit Böhme, der diese Konsequenz aus seinem neuplatonischen Ansatz abzutun bestrebt ist („Aus der Hölle ist kein Widerrufen"[4]), mit Leibniz[5] und Lessing[6] gegen die schwäbische Theosophie und gegen Oetinger, der z. B. in seinem „Wörterbuch" immer wieder nachzuweisen sucht, daß „*ewig*" nicht gleich „*unendlich*" sei[7], um damit die Lehre von der sog. *Ewigkeit der Höllenstrafen* zu vermeiden. Doch muß Schelling sehr bald wieder an dieser Argumentation irre geworden sein, denn in den Stuttgarter Privatvorlesungen, auf heimischem, theosophie-trächtigem Boden[8], bekennt er sich bereits wieder zur *Wiederbringung*[9], die er auch im Spätwerk[10] durchaus festhält. Auch Baader übrigens hat sie – obwohl sie dem Catechismus Romanus so gut widerspricht wie CA XVII und Conf. Helv. Post. II – unter Berufung auf viele Bibelstellen verteidigt[11].

---

[1] Sämtl. Schr. III, 350, 382; IV, 346; V, 160.
[2] Irrd. u. himml. Phil. S. 144.
[3] Etwas Ganzes vom Evangelio S. 215. Vgl. Karl Barth, Auferstehung der Toten, 1924 S. 106 ff.; KD II, 1 S. 300; ferner Ernst Benz, aaO S. 19.
[4] Dreyfach Leben VIII, 5. Dazu Kurt Lüthi in ThZ 1956 S. 362 ff.
[5] Hellpach, Beitr. z. Leibnizforschung, 1947 S. 128 ff.
[6] Werke IX (1869), 151–178.
[7] S. 192, 623.
[8] Vgl. Karl Barth, KD I, 2 S. 816.
[9] VII, 484.
[10] XIV, 61, 64 f., 66, 247, 257 u. ö.
[11] Sämtl. Schr. IV, 411 u. 422.

Das Bekenntnis zur *Sophia-Lehre,* das Schelling VII, 415 ablegt, hat er mit allen „*Böhmisten*", natürlich auch mit Oetinger, gemeinsam; auch für diesen ist die Sophia die *passive Unterlage des Logos*[1]. Aber das Thema von der „*Erhebung der Materie in den Geist durch die verschiedenen Geschlechter und Stufen der Natur hindurch*" ist wieder eine Spezialität Oetingers, die zugleich ein Grundmotiv des Schellingschen Philosophierens, ja des gesamten deutschen Idealismus abgibt.

Ist aber die Kenntnis der mittelalterlichen jüdischen Mystik, der sog. *Kabbala* (von kibbel = tradere), die Schelling VII, 411 verrät, nicht als durch Baader vermittelt zu denken? Wir haben in der Gestalt eines an Jacobi gerichteten Briefes vom Jahre 1796 einen Beweis dafür, daß sich Baader mit den Kabbalisten beschäftigte[2]. Doch sind die Zeugnisse Schellings für seine Beschäftigung mit den Kabbalisten *noch älter*[3]. Auch diese kannte er schon von Kindesbeinen an. Denn Oetinger scheute sich nicht, sogar in seinen Predigten die Kabbalisten zu traktieren, und Johann Michael Hahn hat in seinen „Stunden" eine ganze Reihe von kabbalistischen Sonderlehren unter Verwendung der hebräischen Fachausdrücke (!) vorgetragen[4]. Auch hier also liegt keinerlei Priorität Baaders vor Schelling vor.

Aber, hat sich nicht Schelling *dreimal* in der Freiheitsschrift ausdrücklich auf Franz von Baader berufen? Das ist tatsächlich der Fall. Einmal zieht Schelling Baaders „romantische Krankheitsauffassung" heran[5], sodann zitiert er Baaders bekanntes Wort, daß der Mensch nie zum Tier herabsinken könne, sondern entweder über oder gar *unter* dem Tier seinen Platz habe[6]. Schließlich beruft er sich für die Analogie von Erkenntnis- und Zeugungstrieb auf Baader[7]. Es sind das aber alles Lehren, die Schelling schon *vor* der Begegnung mit Baader bejahte. Es sei erinnert an Schellings Beziehungen zu dem Mediziner Röschlaub, seinen Aufenthalt in dessen Bamberger Klinik und an seine mißglückte Kur an Auguste Böhmer in Bad Boklet[8]. Baaders bekanntes Wort von der *Divinität* und *Bestialität* des Menschen geht auf Paracelsus und Böhme zurück, und Schelling, der sich einmal für Altes Testament habilitieren wollte, wußte natürlich um den eigenartigen alttestamentlichen Gebrauch von ידע[9].

[1] Werke, ed. Ehmann II, 1 S. 76; vgl. Irrd. u. himml. Phil. S. 173, 213, 224; Wörterbuch S. 536 f.
[2] Sämtl. Schr. XV, 168.
[3] Werke I, 313, 326.
[4] Vgl. meinen Aufsatz „Oetinger und die Kabbala", Judaica 1948 S. 268 ff.
[5] VII, 367.
[6] VII, 373.
[7] VII, 414.
[8] Plitt II, 250.
[9] Gen 4, 1; 19, 5. 8; Num 31, 17; Jud 11, 39; 19, 22; 1. Reg 1, 4.

Es wird Zeit, die Legende aufzugeben, als habe Baader Schelling zu Böhme, zu *einer erneuten Christlichkeit* oder gar *zur Phantastik der Theosophie* hingeführt. Schelling war in all diesen Bereichen bereits längst zu Hause [1], er hat sie sich *vor,* bestenfalls *gleichzeitig* mit Baader erarbeitet.

Um so notwendiger aber wird es sein, die große Bedeutung des „*Magus des Südens*", Friedrich Christoph Oetingers, für die Geschichte des deutschen Idealismus zu unterstreichen. Vorarbeiten dafür sind bei Kurt Leese [2], Horst Fuhrmans [3], Ernst Benz [4], Ueberweg-Heinze [5], Herman Zeltner [6], Hans Meyer [7], W. A. Hauck [8] und anderen [9] gemacht. Da aber die Werke Oetingers schwer zugänglich sind, gilt es, die für ihn charakteristischen Gedanken stark herauszustellen, um aufzuzeigen, wie wirkungsmächtig sie trotz ihrer Verborgenheit gewesen sind.

Ferdinand Christian Baurs Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre [10]

Von Heinz Liebing

Eduard Zeller hat versucht, seinen Schwiegervater Ferdinand Christian Baur vom Vorwurf des Hegelianismus zu befreien, indem er ihn theologiegeschichtlich so einordnete, „. . . daß wir ihn, wenn er überhaupt nach einem Vorgänger genannt werden sollte, nach keinem anderen eher als nach Schleiermacher nennen würden" [11]. Dagegen

[1] Karl Jaspers: „Schelling ist aufgewachsen in schwäbischen pietistischen und mystischen Überlieferungen." (Schelling, 1955 S. 15 u. 6.)

[2] Von Jacob Böhme zu Schelling, 1927; Philosophie und Theologie im Spätidealismus, 1929; Krisis und Wende des christlichen Geistes, 1941.

[3] Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 1954 S. 304, 418, 456.

[4] Schelling, Zürich 1955; Schellings theol. Geistesahnen, Wiesbaden 1955 S. 11, 16, 22, 24, 28, 34, 38, 40, 66, 71.

[5] Bd. III, Nachdruck 1953 (13. Aufl.) S. 153.

[6] Schelling, Stuttgart 1954 S. 13.

[7] Geschichte der abendl. Weltanschauung Bd. IV (1950) S. 397.

[8] Das Geheimnis des Lebens, Heidelberg 1947 S. 183 ff.

[9] Knittermeyer widmet zwar in seiner Neubearbeitung der Vorlaenderschen Philosophiegeschichte Bd. II (1955) S. 317 ff. Oetinger 3 Seiten, aber gerade der Hinweis auf Oetingers Fortwirken in Schelling, Baader und deren Schülern fehlt.

[10] Probevortrag, gehalten am 12. Juli 1957 vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

[11] Eduard Zeller, Ferdinand Christian Baur. In: Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig 1865. S. 361.

setzt Christoph Senft in seiner theologiegeschichtlichen Monographie über das 19. Jahrhundert voraus: „Mit seinem Hegelianismus, nicht abgesehen davon, haben wir Baur als einen Lehrer zu verstehen, auf den die Kirche hören soll.“ [1] In der Forschung hat sich seit Zeller die Überzeugung durchgesetzt, daß man einen Übergang Baurs von Schleiermacher zu Hegel anzunehmen habe, der etwa auf das Jahr 1835, in dem das „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß erschien, zu datieren sei und zum ersten Male in der Monographie über „Die christliche Gnosis“ zutage trete [2].

Zweifellos richtig an dieser Annahme ist, daß alle Arbeiten Baurs nach 1835 einen Einfluß der Hegelschen Geschichts- und Religionsphilosophie zeigen. Man kann in diesem Zusammenhang jedenfalls auch nicht weit über das Jahr 1835 hinaus zurückfragen; denn der terminus a quo für diesen Einfluß ist die erste Veröffentlichung von Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ im Jahre 1832. Die These, daß Baurs Zuwendung zu Hegel gleichzeitig eine Abwendung von Schleiermacher ist, kann sich darauf stützen, daß man in einigen Schriften der vorhergehenden Jahre eine deutliche Abhängigkeit Baurs von Schleiermachers Glaubenslehre nachweisen kann. In der ersten großen Abhandlung über „Symbolik und Mythologie“ von 1824/25 geht Baur über die religionsgeschichtliche Analyse hinaus zu religionsphilosophischen Fragestellungen über. Das geschieht am Leitfaden des Grundgedankens der „Glaubenslehre“, des religiösen Selbstbewußtseins. Auch in der Polemik gegen Möhler stellt Baur 1833 den Protestantismus ganz vom Gesichtspunkt Schleiermachers aus dar [3].

Dieser Befund hat zu verschiedenen Deutungsversuchen Anlaß gegeben. Friedrich Nippold schreibt: „Das bekannte gegensätzliche Verhältnis zwischen der Schleiermacherschen und der Hegelschen Methode reicht bei weitem nicht aus, um den recht eigentlich gehässigen Ton zu erklären. Vielmehr ist Baur gerade darum, weil er früher Schleiermacherianer gewesen ist, bevor er Hegelianer wurde, nach der Art aller Konvertiten doppelt ungerecht gegen die früher von ihm per-

---

[1] Christoph Senft, Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Tübingen 1956. S. 48.

[2] Zeller, aaO S. 364. Friedrich Nippold, Handbuch der Kirchengeschichte, Band III, 1. Berlin [3]1890. S. 31. Ernst Schneider, Ferdinand Christian Baur. München 1909. S. 296–303. G. Fraedrich, Ferdinand Christian Baur. Gotha 1909. S. XIV. Karl Bauer, Ferdinand Christian Baur als Kirchenhistoriker. In: Blätter für württ. Kirchengeschichte N. F. 25 (1921). S. 19. Senft, aaO S. 53.

[3] Vgl. Fraedrich, aaO S. 22–26. 33. F. Chr. Baur, Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus. (1834) [3]1836. S. 645–650.

sönlich adoptierte Richtung geworden."[1] Über die bloße Feststellung des brutum factum einer „Konversion" geht Karl Bauer hinaus, indem er einen sachlichen Grund für Baurs Weg von Schelling über Schleiermacher zu Hegel sucht[2]. Schellings System erlaube zwar, wie das Beispiel Marheinekes zeigt, eine objektive Kirchengeschichtsschreibung im Unterschied zur pragmatischen des 18. Jahrhunderts; es sei jedoch dualistisch und so für das Denken unbefriedigend. Hingegen gehe die Überwindung dieses Dualismus bei Schleiermacher und dem von ihm ausgehenden Kirchenhistoriker Neander auf Kosten der Objektivität. Beide Mängel, Dualismus und Subjektivismus, seien erst im Idealismus Hegels aufgehoben. Auch mit dieser Konstruktion, die sich auf Äußerungen Baurs berufen kann, ist die Frage nach einem Übergang von Schleiermacher zu Hegel nicht beantwortet, sondern nur schärfer gestellt.

Das Verhältnis Baurs zu Schleiermacher muß und kann man jedoch unabhängig davon untersuchen. Bereits 1909 hat Fraedrich[3] diese Aufgabe angefaßt, ohne daß er darin Nachfolger gefunden hat. Die Arbeit über „Symbolik und Mythologie" von 1824/25 enthält zwar noch keine ausdrückliche Stellungnahme zu Schleiermacher. Sie bietet jedoch neben Aussagen und Konstruktionen, die deutlich auf Schleiermacher zurückgehen, auch ganz andersartige, für Schleiermacher unvollziehbare Gedankengänge. Diese verraten den Einfluß der 1803 gedruckten „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" von Schelling[4]. Noch wichtiger ist aber die Beobachtung Fraedrichs, daß Baurs Kritik an Schleiermacher in der „Gnosis" von 1835 ausdrücklich auf eine vorgängige Auseinandersetzung hinweist[5], die Schleiermacher 1829 in den beiden Sendschreiben an Lücke[6] mit Baurs Tübinger Programm von 1827[7] geführt hatte. Unter dem Titel „Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae Theologiae indole" enthält der zweite Teil dieses Programms, das unter dem Gesamtthema „Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora" steht, die erste öffentliche Kritik Baurs an Schleiermachers Glaubenslehre.

I

In den zu Lebzeiten Baurs gedruckten oder von ihm zur Veröffentlichung bestimmten Schriften vom Tübinger Programm des Jahres

[1] Nippold, aaO S. 31f.
[2] K. Bauer, aaO S. 19f.
[3] Fraedrich, aaO S. 76–83.
[4] Ebenda, S. 27–32. 34.
[5] F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen 1835. S. IX. 646ff.
[6] ThStKr 2 (1829). S. 255–284. 481–532.
[7] Tübinger Zeitschrift für Theologie 1828 (Anzeige).

1827 bis zur 1862 postum erschienenen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts dient als Quelle für das Urteil über Schleiermachers Theologie fast ausschließlich die Glaubenslehre[1].

Die Analyse aller dieser Stellen ergibt einen merkwürdigen Befund:

1. Schleiermachers Glaubenslehre wird durchgehend als ein theologiegeschichtliches Ereignis höchsten Ranges gewürdigt. Darin besteht kein Unterschied zwischen den Arbeiten Baurs, die vor oder nach seiner Zuwendung zu Hegel liegen.

2. Ein Unterschied besteht jedoch zwischen den einzelnen Schriften Baurs im Blick auf den Horizont, in dem die Glaubenslehre jeweils interpretiert, verstanden und gewürdigt wird. 1827 erscheint sie als eine epochemachende Stellungnahme innerhalb der theologischen Diskussion, die sich in der Auseinandersetzung mit Kant zur Alternative zwischen Rationalismus und Supranaturalismus zugespitzt hatte, und zwar als Stellungnahme gegen den Supranaturalismus und zugleich als Reduktion des Rationalismus auf einen idealistischen Kern. Die Charakterisierung als „idealismus rationalis" faßt dieses Urteil Baurs von 1827 zusammen. Die Kenntnis der Hegelschen Religionsphilosophie erweitert den Horizont der historischen Würdigung erheblich. Von 1835 bis 1862 wird Schleiermachers Position unter verschiedenen Gesichtspunkten zunehmend als notwendige Durchgangsstufe in einem dialektischen Gesamtprozeß der Geschichte eingeordnet. Innerhalb der Religionsphilosophie ist sie mit ihrem subjektivistischen Monismus die Antithese zu Schellings objektivem Dualismus, mit dem zusammen sie schließlich durch die Synthesis bei Hegel überholt und in ihrem relativen historischen Recht ausgewiesen wird[2]. Theologiegeschichtlich bedeutet die Glaubenslehre eine Synthesis zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, sofern sie nämlich den Streit zwischen beiden Richtungen auf einer höheren Ebene gegenstandslos macht und zugleich die berechtigten Interessen beider wahrzunehmen sucht[3]. Doch wird sie hier auch zur neuen Thesis, die sogleich ihre

[1] Abgesehen von den exegetischen Arbeiten, in denen Baur auf literarkritische Ergebnisse Schleiermachers verweist, sind hierfür zu nennen:
Die oben (S. 226 Anm. 3 sowie S. 227 Anm. 5 und 7) zitierten Stellen; ferner: Die christliche Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838. S. 614–648. 689–691. 738–743; Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Bd. III. Tübingen 1843. S. 842–889. 934–936. 961–969; Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Stuttgart 1847. S. 70. 253–284; Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Tübingen 1862. S. 84–96 (Reden über die Religion, Monologen, Weihnachtsfeier). 154–172 (Unionsbildung). 181–219 (Glaubenslehre).

[2] Dreieinigkeit, III, S. 842ff.

[3] KG 19. Jh., S. 181f.; Lehrb. d. DG, S. 254f.

Antithesis in der spekulativen Theologie fordert und wiederum in der Synthesis des Hegelschen Systems aufgehoben wird.

Kirchengeschichtlich setzt Baur diese zwischen Rationalismus und Supranaturalismus vermittelnde Position der Glaubenslehre in eine Analogie zu den zwischen lutherischer und reformierter Kirche vermittelnden Unionsbestrebungen, an denen Schleiermacher selbst Anteil hatte. Er geht sogar noch darüber hinaus, indem er eine Parallele zu den politischen Ereignissen der Zeit zieht, die ebenfalls im Konstitutionalismus eine Vermittlung zwischen dem okratischen und monarchischen Prinzipien erkennen lassen[1].

3. Dieser jeweils verschiedene Horizont der historischen Würdigung und Einordnung der Glaubenslehre ist auch der Rahmen, in dem sich die Kritik vollzieht.

4. Betrachtet man diese Kritik für sich allein, das heißt herausgelöst aus dem Zusammenhang historischer Einordnung, allein nach ihrem materialen Gehalt, so ergibt sich die überraschendste Feststellung: Sie richtet sich durchgehend gegen ein und dieselben Punkte. Für sie gilt also ebenso wie für die grundsätzliche Würdigung, daß Baurs Übernahme des Hegelschen Geschichtsschemas ohne Einfluß auf die Beurteilung der Glaubenslehre war.

II

Der terminus a quo für Baurs Kritik läßt sich indessen noch um einige Jahre zurückverlegen, sogar über die „Symbolik und Mythologie" von 1824/25 hinaus in die unmittelbar auf die Veröffentlichung der ersten Auflage der Glaubenslehre folgende Zeit. Der erste Band war 1821, der zweite 1822 im Buchhandel erschienen. Baur war damals Professor am Seminar in Blaubeuren. Die Universitätsbibliothek in Tübingen besitzt das bisher noch nirgends veröffentlichte oder zitierte Originalmanuskript eines 11 Seiten langen Briefes, den Ferdinand Christian Baur am 26. Juli 1823 von Blaubeuren aus an seinen Bruder Friedrich August nach Tübingen geschrieben hat[2]. Dieser Brief beginnt mit den Worten: „Schleiermachers christliche Glaubenslehre habe ich jetzt gelesen und will Dir nun nach Deinem Wunsche einige Bemerkungen darüber mitteilen. Ich habe aber das Werk so eigentümlich und so tief gefunden, daß ich zumal bei der Kürze der Zeit, die ich darauf verwenden konnte, nicht mit einem

[1] KG 19. Jh., S. 182f.
[2] UB Tübingen, M d 750; II A, 1. Stück (11 Seiten 8°).

Male seines ganzen Inhalts mich zu bemächtigen im Stande war, und daher auch nicht weiß, ob ich Dich ganz werde befriedigen können. Indeß will ich Dich auf einiges wenigstens aufmerksam machen . . ." Was nun dieser einschränkenden, bescheidenen Ankündigung folgt, ist viel mehr, als daß es nur „auf einiges wenigstens" aufmerksam machen könnte. Der kurze, unter dem unmittelbaren Eindruck der Lektüre entstandene Brief enthält in nuce fast alles, was später ausführlicher und unter jeweils abgewandelten Fragestellungen als Urteil und Kritik über Schleiermacher wiederzufinden ist. Baur will die Glaubenslehre nach ihrer philosophischen und nach ihrer theologischen Seite betrachten.

Die philosophische Grundansicht nennt er pantheistisch, um freilich sofort hinzuzufügen: „. . . man kann aber ebensogut sagen, idealistisch." (1)[1] Er warnt davor, die Philosophie des Werkes voreilig festlegen zu wollen. Denn sowohl der Pantheismus als auch der Idealismus sind darin so gegeneinander gehalten, „wie sie in ihren letzten Endpunkten ineinander übergehen wollen", was offenbar keine historische, sondern eine systematische Feststellung sein soll. Der Idealismus besteht vor allem darin, daß Schleiermacher alle Hauptmomente aus dem Selbstbewußtsein herleitet. Dagegen ist der Pantheismus nach Baur deutlich ausgeprägt in der Lehre von Gott und in der Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses. Der Gottesbegriff erscheint ihm als das Absolute im reinsten Sinne so abstrakt gedacht, daß darüber nicht mehr das Wesen Gottes, sondern nur noch seine allgemeinsten Eigenschaften ausgesagt werden können. Dadurch sieht sich Baur an Spinoza erinnert, der auf die oberste Unterscheidung von Sein und Denken alle übrigen Attribute zurückführt. Über der Ausschaltung aller endlichen Gegensätze in Gott droht sogar die Persönlichkeit Gottes verlorenzugehen, und auch die Geistigkeit erscheint nur negativ formuliert (2)[2]. Der einzige Begriff, der positiv ausgesagt werden kann, bleibt der der Kausalität. Die Bemerkung Schleiermachers, daß es nur darauf ankomme, *irgendwie* zwischen Gott und Welt zu unterscheiden, erschwert es, der spinozistischen Konsequenz zu entgehen, da von hier aus schon die Unterscheidung im Sinne der natura naturans und der natura naturata genügen würde. Baur vermißt auch eine Erklärung darüber, wie Schleiermacher sich das Bestehen von Freiheit zusammen mit dem pantheistischen Kausalitäts-

[1] Die Zahlen in Klammern verweisen auf die Seiten im Originalmanuskript, das unten (S. 238ff.) abgedruckt ist.

[2] Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1 und 2. Berlin 1821. 1822 (zitiert: GL, Paragraph, Band- und Seitenzahl). § 68 (I, 297).

gedanken denkt. Zwar seien Naturmechanismus und Freiheit auf den gemeinsamen Begriff des Lebens zurückgeführt[1], doch verneinen die Paragraphen über die göttliche Erwählung[2] jede Freiheit des Menschen ausdrücklich (3). Theologisch stelle die Glaubenslehre die Unauflösbarkeit der Frage fest[3], über die philosophische Lösung dagegen gebe sie keine Auskunft (3). Baur sieht eine Möglichkeit aus den Schwierigkeiten herauszukommen darin, daß neben dem Pantheismus unvermittelt der Idealismus steht. Wie der Pantheismus die persönliche Freiheit aufhebt, so setzt der Idealismus eine absolute Freiheit (4).

Später bezeichnet Baur diese Unausgeglichenheit von Pantheismus und Idealismus einfach als philosophische Unzulänglichkeit des Werks. Hier jedoch – und nur hier, in diesem Brief von 1823 – sucht er diesen Befund nicht nur als sachgemäß, sondern sogar als notwendig zu verstehen. „. . . das eine wie das andere System (nämlich Pantheismus und Idealismus) ist einseitig und unbefriedigend, wenn es in fester Form und Konsequenz durchgeführt werden soll, aber jedes hat auch seine notwendige Wahrheit, da es nur das eine oder das andere System geben kann. Daher ist meine Ansicht, daß es überhaupt zur Natur des menschlichen Wissens gehört, zwischen zwei auf solche Art entgegengesetzten Systemen unbestimmt zu schweben, ohne in einem zu seiner Vollendung und wahren Realität gelangen zu können. Daher muß man auch kein System als eine stehende Form ansehen, sondern mehr nur als einen idealen Typus, in Beziehung auf welchen das Wissen immer nur in einer Annäherung begriffen ist, und die einzelnen Aufgaben können immer nur nach einer bestimmten Seite hin, oder relativ, nicht aber absolut gelöst werden. Wer will daher über eine gewisse Darstellung sogleich den Stab brechen, wenn sie sich mehr nach dem einen oder andern System hinneigt?“ (4)

Baur entdeckt also hier eine Relativität philosophischer Systematik. Man kann dafür auch sagen, ihre Geschichtlichkeit. Damit kommt er trotz seiner Fragestellung nach der philosophischen Grundansicht der Glaubenslehre, die ja an Schleiermachers Intention vorbeifragt, auf einem Umwege über die Verlegenheit dem sehr nahe, was der Verfasser mit der Selbständigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie meint. Daß Baur später, vor allem unter dem Einfluß Hegels, diese Einsicht wieder preisgibt, ohne aber die Geschichtlichkeit oder Relativität des philosophischen Denkens zu bestreiten, ist daher zu

[1] GL § 63 (I, 262).
[2] GL §§ 136ff. (II, 396ff.).
[3] GL §§ 137. 138 (II, 406. 415).

erklären, daß er die Frage nach dem „Wozu?" der Relativität oder Relation anders beantwortet. Später wird das einzelne geschichtliche Phänomen und damit auch das einzelne philosophische System in seinem Bezug zum übersehbaren, abschließend verstandenen Ganzen des Geschichtsprozesses als relativ gesehen. Hier spricht Baur ausdrücklich von der Relation zu den einzelnen Aufgaben, nämlich zu den theologischen Aufgaben, die nur relativ (geschichtlich) gelöst werden können, indem man sie auf ein bestimmtes philosophisches System stützt. Die Originalität der Glaubenslehre wird aber erst vollkommen deutlich bei der Betrachtung ihrer theologischen Seite. Diese beurteilt Baur nach zwei Richtungen, die er „das Historische" und „das Christliche" nennt, wobei er unter dem Historischen das Verhältnis von Glaube und Geschichte und unter dem Christlichen die Christologie versteht.

„Ich kenne keine Darstellung des Christentums, in welcher das eigentümliche Wesen desselben so scharf aufgefaßt und so durchgängig zum Mittelpunkt des ganzen Systems gemacht wäre, keine die für christlicher und rechtgläubiger gehalten werden könnte. Und doch ist in letzter Beziehung alles ganz anders, aus einem ganz andern Gesichtspunkt aufgefaßt, als in der bisherigen Dogmatik." (5)

Den grundlegenden Unterschied zur üblichen Dogmatik erkennt Baur darin, daß für diese als einzige Erkenntnisquelle die äußere Offenbarung und die Schriften des Neuen Testaments gelten, für Schleiermacher jedoch die erste Erkenntnisquelle des Christentums in dem religiösen Selbstbewußtsein liegt. Aus dessen Entwicklung werden dann die Hauptmomente erhoben. Das Motto des ersten Teils der Glaubenslehre, Anselms „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam", wird zur Erörterung der Schriftautorität herangezogen. Baur stimmt Schleiermacher darin zu, daß „eine Lehre nicht deshalb zum Christentum gehöre, weil sie in der Schrift enthalten ist, sondern vielmehr nur deshalb natürlich in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christentum gehört" (5f.)[1]. Er referiert sodann, wie Schleiermacher von der Bestimmung des christlichen Selbstbewußtseins als des frommen Abhängigkeitsgefühls *überhaupt* zu dessen Beschreibung unter dem Gegensatz von Sünde und Erlösung fortschreitet und so die Hauptmomente des Christentums als Entwicklung und Tatsachen des religiösen Selbstbewußtseins gewinnt (6). Damit nimmt er Bezug auf die Einteilung der Glaubenslehre, so wie sie sich aus der Verteilung auf die beiden Bände und aus der Zweiteilung des zweiten ergibt. Die weitere Untergliederung Schleiermachers, mit der

[1] GL § 148 (II, 486).

alle Stufen des religiösen Selbstbewußtseins in drei Formen dogmatischer Sätze entfaltet werden, nämlich solche, die das fromme Selbstbewußtsein an und für sich, in bezug auf die Eigenschaften Gottes und in bezug auf die Beschaffenheit der Welt explizieren, berücksichtigt Baur in diesem Brief nicht. Später, im Tübinger Programm von 1827, knüpft er an diese dreifache Form der Aussage die bekannte Kritik, die Schleiermacher im zweiten Sendschreiben an Lücke[1] zurückweist. Die Kritik besteht darin, daß er fordert, entweder die Sätze der zweiten und dritten Form als überflüssig wegzulassen, da sie ja nur sekundär vom Historischen her das in der ersten Form über das religiöse Selbstbewußtsein an und für sich Gesagte noch einmal interpretieren, oder aber die drei Formen bereits in der Einleitung zur Glaubenslehre und nicht erst in der eigentlichen Dogmatik durchzuführen[2].

1823 dagegen stellt er fest, daß Schleiermacher neben der Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins das Historische, wie es im Neuen Testament gegeben ist, in seiner vollen Gültigkeit bestehen läßt, und daß er recht daran tut, weil er ja aus den Aussagen der Schrift das Christliche nicht erst beweisen, sondern es nur in ihnen nachweisen will. Baur bejaht also, daß die Schrift keine andere Autorität haben kann, als die sie für den Glaubenden hat. „Denn ist der christliche Glaube nur abhängig von der äußeren Auctorität der Offenbarung oder der Schrift, *so ist immer ein kritischer und gelehrter Verstandesgebrauch vorauszusetzen, also auch der Glaube, wenn er nicht anders begründet werden kann, ursprünglich nur in denen, welche eines solchen fähig sind, alle andern aber können nur auf die Auctorität von jenen daran teilnehmen,* und es *führt* dies zuletzt *zu jener alles verwirrenden Ansicht, daß die Religion die Tochter der Theologie sei,* und der christliche Glaube sich müßte eigentlich *andemonstrieren* lassen, wogegen die Erfahrung streitet." (7)[3]

Die Beziehung zwischen Glauben und Geschichte wird also an der Frage nach der Autorität entschieden. Wie steht es dann mit dem übernatürlichen Charakter der christlichen Offenbarung? Baur versteht Schleiermacher hier so, daß dieser zwar die Übernatürlichkeit und das Wunderbare in der Erscheinung des Christentums im Gegensatz zum „gemein Natürlichen", zur natürlichen Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen, festhält, daß er sich aber scharf gegen den Supranaturalismus, gegen das „schlechthin Übernatürliche", gegen die Mi-

[1] ThStKr 2 (1829). S. 505f. 514f.
[2] Die christliche Gnosis, S. 648ff. (Anm.).
[3] GL § 148 (II, 484–486); die Hervorhebungen sind wörtliche Anführungen aus der Glaubenslehre.

rakelhaftigkeit abgrenzt (8)[1], so daß wiederum von einem „relativ Übernatürlichen" geredet werden muß.

Diese Voraussetzungen, in denen er der Glaubenslehre zustimmt, prüft er nun endlich am entscheidenden Punkt, an der Christologie. Hier liegt von diesem Brief an in allen späteren Schriften Baurs der Schwerpunkt der Kritik an Schleiermacher, weil Baur hier die schwächste Stelle des Systems vermutet.

Einerseits werden Christus alle Prädikate göttlicher Würde zugeschrieben, die ihm die gewöhnliche Dogmatik beilegt. Göttliche und menschliche Natur waren in ihm verbunden, sofern das Gottesbewußtsein in ihm ein wahres Sein Gottes war. Soweit ist die Christologie noch vom Bewußtsein her konstruiert, also idealistisch. Dann aber unterscheidet Schleiermacher in Christus eine Urbildlichkeit und eine Geschichtlichkeit. Baur trägt gegen diesen Kernpunkt der Christologie seine Bedenken zunächst in der Form vor, daß er nicht recht verstehe, was gemeint ist. Er argumentiert: „Wenn die Hauptmomente, die die Person des Erlösers betreffen, selbst auch aus dem religiösen Selbstbewußtsein abgeleitet werden, somit die äußere Geschichte Jesu als eine Geschichte der innern Entwicklungen des religiösen Selbstbewußtseins genommen wird (Baur: „. . . werden"), so kann ich mir die Person Christi als des Erlösers nur als eine gewisse Form und Potenz des Selbstbewußtseins denken, die nur darum in einer äußeren Geschichte erschien, weil die natürliche Entwicklung des Selbstbewußtseins in ihrer höchsten Vollendung sich notwendig einmal so gestalten muß. Christus ist also in jedem Menschen, und die äußere Erscheinung Jesu ist auch hier nicht das Ursprüngliche, sondern in dem Geschichtlichen soll nur das Urbildliche, Ideale nachgewiesen, und das innere Bewußtsein zur klaren Anschauung gebracht werden." (8–9)

Die Unterscheidung zwischen dem urbildlichen und dem geschichtlichen Christus in Schleiermachers Glaubenslehre ist und bleibt für Baur der Stein des Anstoßes. Was er an Deutungen, Unterstellungen und Einordnungsversuchen später noch unternimmt, bringt ihn doch nie zur Überzeugung von der Möglichkeit und Notwendigkeit dessen, wovor er bereits 1823 fassungslos stand. Wie konnte diese Glaubenslehre, die den Supranaturalismus, die alles Mirakelhafte und alle autoritative oder magische Geltung des Empirischen, Zufälligen so tief überwunden zu haben schien, indem sie beim Selbstbewußtsein und der sich in ihm bewegenden religiösen Idee einsetzte, nun doch wieder auf Historie rekurrieren? Wie konnte, so mußte Baur es scheinen,

[1] GL § 61 (I, 246ff.).

Schleiermacher den idealistischen Ausgangspunkt, das religionsphilosophische Programm so kurzschlüssig preisgeben und wieder in eine kirchliche, orthodoxe fides historica zurückfallen? War das Schwäche in der Methode? Oder war es Diplomatie? Baur hat alle diese Erklärungen ausprobiert, er hat sich auch mit der vom Hegelschen Standpunkt aus unvermeidlichen Relativierung des idealistisch-pantheistischen Zuges in diesem Werk eine Weile zufriedengegeben. In einer letzten Tiefe hat ihm jedoch keine dieser Hypothesen das Phänomen der Schleiermacherschen Christologie befriedigend erklärt.

III

Es steht außer Zweifel, daß Baur die Theologie der Glaubenslehre in entscheidenden Zügen mißverstanden hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß seine Kritik gegenstandslos war. Wenn man ihr Gerechtigkeit widerfahren lassen und zugleich ihre Grenzen aufzeigen will, muß man versuchen, die Voraussetzungen zu bestimmen, von denen sie bedingt wird.

1. Baur begrüßt die Glaubenslehre vor allem und von Anfang an als eine Befreiung von der supranaturalistischen Theologie, deren Schüler er in Tübingen selbst gewesen ist. Er sieht sie also im Zusammenhang der Auseinandersetzungen, die die deutsche Universitätstheologie seit Kant beschäftigten, als eine epochemachende, zukunftverheißende Erscheinung. Daß damit Schleiermachers Intention nicht getroffen ist, daß die Glaubenslehre damit auf einem viel zu engen Horizont gesehen wird, hat dieser selbst im zweiten Sendschreiben an Lücke erklärt, indem er Baurs Formulierung vom „rationalismus idealis" ironisierend umkehrte und sagte: „Warum nicht eher supranaturalismus realis?", eine Ironie, die Baur selbst wieder mißverstanden hat, indem er sich später auf sie als auf eine ernstgemeinte Selbstprädikation Schleiermachers bezog[1].

2. Baur sucht nach einer philosophischen Grundkonzeption der Glaubenslehre und beschreibt sie als ein unausgeglichenes, wenn vielleicht auch unvermeidliches Miteinander von Pantheismus und Idealismus. Auch damit trägt er eine Fragestellung an Schleiermacher heran, die diesem im Grunde gleichgültig ist und auf die er folglich aus dem Text keine klare Antwort erhält. Schleiermacher sucht ausdrücklich die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber aller Philosophie zu begründen und verweist daher alle religionsphilosophischen, ethischen und apologetischen Fragen in die Einleitung, wo er sie in der zweiten Auflage überdies noch als „Lehnsätze" kenntlich macht.

[1] ThStKr 2 (1829). S. 531 f.

3. Baur erwartet von Schleiermacher Aufschluß darüber, wie sich Idee und Geschichte, urbildlicher Christus und historischer Jesus, innere Tatsache des Selbstbewußtseins und äußere Veranlassung zueinander verhalten. Er ist darüber enttäuscht, daß die Glaubenslehre, zu deren Programm nach seiner Meinung eine Lösung dieser Probleme gehört, ihn am entscheidenden Punkt im Stiche läßt.

In diesem entscheidenden Punkt, der Christologie, übte zwar Schleiermacher selbst eine Sachkritik, die sowohl die dogmatische Tradition als auch den neutestamentlichen Text umfaßte und ihm auch die Literarkritik an diesem Kanon freigab. Das hat Baur richtig erkannt, bejaht und in eigenen Arbeiten auf einen methodologischen Höhepunkt weiterentwickelt. Woher kam dann das Befremden Baurs darüber, wie die Glaubenslehre diese Sachkritik zum Tragen brachte? Schleiermacher will den christlichen Glauben „nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange" darstellen. In diesem Zusammenhange, dessen konstruktiv-kritisches Prinzip die Beziehung alles Einzelnen „auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth"[1] ist, erscheint die Person des Erlösers als zugleich urbildlich, das heißt allem endlichen Sein an Würde und Tätigkeit schlechthin überlegen, und geschichtlich, das heißt als Stifter eines in der Geschichte beginnenden und sich fortpflanzenden Gesamtlebens, das nicht vom frommen Selbstbewußtsein produziert werden kann. Die Geschichtlichkeit dieses Anfangs erscheint nun Baur als Durchbrechung dessen, was sonst Geschichte heißt, indem nämlich hier offenbar das Zufällige, Relative dem Ewigen, Absoluten der Idee etwas Neues hinzufügt, womit freilich die idealistische Verhältnisbestimmung von Idee und Geschichte auf den Kopf gestellt ist. Hier wird ein geschichtliches Ereignis plötzlich konstitutiv für eine ideale Wahrheit. Baur suchte gerade das Entgegengesetzte. Für ihn war die Frage, wie denn das Einzelne, Zufällige, Geschichtliche, Empirische vom Allgemeinen, Notwendigen, von der Philosophie, von der Idee her zu *verstehen* sei; und dazu brauchte er einen Begriff von Geschichte, der keine Ausnahmen zuließ. In seiner Sicht mußte folglich die Erscheinung des Urbildlichen, Idealen in einem Individuum ein Rückfall in die altprotestantische Orthodoxie sein, der nach der vorher so deutlich geübten Sachkritik eine unverzeihliche Unaufrichtigkeit darstellte.

Sowohl Schleiermacher als auch Baur haben das Problem der Geschichte reflektiert, nur eben in je einem anderen „Zusammenhang". Für Schleiermacher war der Zusammenhang nicht etwa durch die

[1] GL § 18 (I, 80).

kirchliche Lehrtradition, sondern durch die Unpostulierbarkeit, durch die schlechthinnige Kontingenz der Erlösung gegeben. So war für ihn Geschichte des Erlösers geschehene und immer noch geschehende Begegnung, die ihre eigene Evidenz, ihre Bedeutsamkeit in sich selbst hatte, aus sich selbst mitteilte.

Daß diese Geschichte für den in das christliche Gesamtleben hineingenommenen Menschen dann auch Gegenstand des Fragens und Verstehens werden konnte und mußte, war dazu kein Widerspruch, sondern eben eine Folge dieser Geschichtlichkeit. Der Zusammenhang des Glaubens, des christlichen Glaubens war gegeben mit seinem geschichtlichen Anfang und war dann auch wieder die Bedingung für das Verstehen dieses Anfangs.

Für Baur war dagegen die Geschichte zunächst für sich genommen eine stumme, tote, zufällige Abfolge einzelnen Geschehens, sofern man bei ihrem bloßen empirischen Gegebensein stehenblieb. Um die geschehene Geschichte zur verstandenen Geschichte zu machen, um sie zum Leben, zum Sprechen zu bringen, mußte man die Notwendigkeit und Ganzheit evident machen, von der aus alles Zufällige und Einzelne erst seinen Sinn erhielt. Diese Evidenz konnte nicht im Empirischen selbst liegen, sie mußte in der Idee gesucht werden. Wer anders aber konnte die Idee denken als der Geist? Wer aber war der Geist, wenn er nicht selbst wiederum nur geschichtlich, relativ, subjektiv bedingt sein sollte? Die Antwort darauf gab ihm Hegel. Es war der absolute Geist, der den subjektiven und den objektiven, der das Selbstbewußtsein und die Geschichte, der die Idee und die Realität in sich hatte.

Baur kritisierte Schleiermachers Glaubenslehre, weil er bereits wußte, was er suchte. Er suchte den Schlüssel für das Verstehen der Geschichte. Schleiermacher konnte ihm diesen Schlüssel aber aus sachlicher Notwendigkeit heraus nicht geben; er hatte ihn nicht und brauchte ihn zu seinem eigenen Geschäft nicht; denn was Geschichte war, sagte ihm diese selbst.

Baur hat gemeint, den Schlüssel bei Hegel gefunden zu haben. Daß dieser Schlüssel ihn zu überragenden Leistungen in der Sache wie in der Methode befähigte, hat er selbst gewußt. Sein Spätwerk zeigt jedoch, daß auch die Idee, die geschehene Geschichte verstehen läßt, ihrem Geschick nicht zu entgehen vermag, daß auch sie selbst geschichtlich ist.

Anhang

Ferdinand Christian Baur an seinen Bruder Friedrich August in Tübingen

Blaubeuren, 26. Juli 1823

Lieber Bruder!

Schleiermachers christliche Glaubenslehre habe ich jetzt gelesen und will Dir nun nach Deinem Wunsche einige Bemerkungen darüber mitteilen. Ich habe aber das Werk so eigentümlich und so tief gefunden, daß ich zumal bei der Kürze der Zeit, die ich darauf verwenden konnte, nicht mit einem Male seines ganzen Inhalts mich zu bemächtigen im Stande war, und daher auch nicht weiß, ob ich Dich ganz werde befriedigen können. Indeß will ich Dich auf einiges wenigstens aufmerksam machen.

Man kann das Werk von seiner philosophischen und theologischen Seite betrachten. In Ansehung seiner philosophischen Seite ist allerdings die Grundansicht pantheistisch, man kann aber ebensogut sagen, idealistisch. Das philosophische System tritt in dem Werke selbst nirgends in einer bestimmten Gestalt hervor, weswegen man sich eben hüten muß, es sogleich auf einen charakteristischen Namen zurückzuführen. Gewiß aber ist, daß beide Ansichten so gegeneinander gehalten sind, wie sie in ihren letzten Endpunkten ineinander übergehen wollen. Idealistisch ist vor allem die stete Entwicklung aller Hauptmomente aus dem Selbstbewußtsein, pantheistisch ist namentlich die Behandlung der Lehre von Gott, welche zwar Gott als das Absolute im reinsten Sinne setzt, aber zugleich mit *(Seite 2)* solcher Abstraktion, daß nicht sowohl das Wesen Gottes als vielmehr die allgemeinsten Eigenschaften (ungefähr dieselben, auf welche Spinoza nach der Unterscheidung zwischen Sein und Denken oder Wissen alle übrigen Begriffe zurückführt) in Erwägung gezogen werden, und um jeden endlichen Gegensatz im göttlichen Wesen auszuschließen, auch nicht mehr von eigentlicher Persönlichkeit die Rede sein kann. Selbst der Begriff der Geistigkeit Gottes wird mehr nur in einem negativen Sinn genommen cfr. § 68[1], und der einzige positive Begriff, der Gott beigelegt wird, ist nur der der Ursächlichkeit im allgemeinsten Sinn[2]. Dabei entsteht nun sogleich die Frage über die Idee der Freiheit, wie sie sich mit dieser Ansicht verträgt. Auch darüber sucht man in dem Werke vergebens eine deutliche Erklärung, wie es überhaupt in demselben die Art Schleiermachers ist, die Beantwortung gewisser philo-

[1] Glaubenslehre (= GL) § 68 (I, 297).
[2] GL § 68a (I, 287).

sophischer Hauptansichten, auf welche gleichwohl sein ganzes System beruht, mehr nur ahnen zu lassen, als absichtlich auseinanderzusetzen, da er sich immer nur innerhalb des theologischen Gebiets halten will[1]. Dennoch scheint auch mir kein Zweifel darüber sein zu können, daß die Freiheit im gewöhnlichen Sinn in seinem System keinen Raum finden kann. Nicht anders wenigstens kann ich seine Sätze § 63 verstehen, wie z. B. „Wir finden in bezug auf die allgemeine Abhängigkeit von Gott keinen spezifischen Unterschied zwischen den Tätigkeiten, welche dem geistigen Leben angehören, und denen einer untergeordneten Art, sondern die einen *(Seite 3)* wie die andern sind abhängig von Gott eben insofern als und deshalb weil sie abhängig sind von dem Lebendigen, von welchem sie ausgehen.“[2] Daher führt er Freiheit und den sog. Naturmechanismus nur auf den gemeinschaftlichen Begriff des Lebens zurück, da doch, wenn die Freiheit im gewöhnlichen Sinn festgestellt werden soll, man keineswegs bei dem bloßen Begriff des Lebens stehen bleiben darf. Dieselbe Ansicht geht dann auch aus seiner Lehre von der göttlichen Erwählung oder Vorherbestimmung hervor, bei welcher ebenfalls jede Rücksicht auf menschliche Freiheit ausdrücklich verneint wird § 136 sq.[3]. Und wenn er überhaupt über das Verhältnis zwischen Gott und Welt wiederholt bemerkt, es komme nur darauf an, daß Gott und Welt *irgendwie* unterschieden werden, ohne daß ein bestimmter Unterschied festgesetzt wird, vielmehr wird die Welt nur als die Gesamtheit des endlichen Seins genommen, wonach also Gott das ungeteilte oder absolute Sein sein muß unter dem Begriff der Ursächlichkeit gedacht also dasselbe was Spinoza die natura naturans und natura naturata nennt – so scheint eben damit der Pantheismus mit allen jenen Schwierigkeiten gesetzt, welche man immer diesem System in Beziehung auf die Freiheit entgegengehalten hat. Wie er sich nun selbst mit einem die Freiheit aufhebenden System habe befriedigen können, darüber sucht man in dem ganzen Werke vergebens nach einer Auskunft. Von dem theologischen Gesichtspunkt aus stellt er diese Frage in der Lehre von der Prädestination geradezu als eine nicht aufzulösende hin. Cfr. II Th. S. 406. 415[4]. Wie er sich die Aufgabe nach ihrer philosophischen Seite gedacht und *(Seite 4)* beantwortet habe, kann ich ebenfalls nicht sagen, die Lösung der Sache scheint mir eben in der Art und Weise zu liegen, wie sein Pantheismus auch wieder Idealismus ist. Der Pan-

[1] GL § 2 (I, 10–12).
[2] GL § 63 (I, 262).
[3] GL §§ 136. 137 (II, 396ff.).
[4] GL §§ 137. 138 (II. 406. 415).

theismus hebt die persönliche Freiheit und Individualität auf, der Idealismus setzt eine absolute Freiheit, aber das eine wie das andere System ist einseitig und unbefriedigend, wenn es in fester Form und Konsequenz durchgeführt werden soll, aber jedes hat auch seine notwendige Wahrheit, da es nur das eine oder das andere System geben kann. Daher ist meine Ansicht, daß es überhaupt zur Natur des menschlichen Wissens gehört, zwischen zwei auf solche Art entgegengesetzten Systemen unbestimmt zu schweben, ohne in einem zu seiner Vollendung und wahren Realität gelangen zu können. Daher muß man auch kein System als eine stehende Form ansehen, sondern mehr nur als einen idealen Typus, in Beziehung auf welchen das Wissen immer nur in einer Annäherung begriffen ist, und die einzelnen Aufgaben können immer nur nach einer bestimmten Seite hin, oder relativ, nicht aber absolut gelöst werden. Wer will daher über eine gewisse Darstellung sogleich den Stab brechen, wenn sie sich mehr nach dem einen oder andern System hinneigt? Und so glaube ich nun, daß Schleiermacher, wenn er pantheistisch die Freiheit aufzuheben scheint, auch wieder eine idealistische Antwort zuläßt, nach welcher, was reine Abhängigkeit zu sein scheint, als reine Tat und Freiheit aufgefaßt werden kann, wenn ich auch gleich bis jetzt mir noch keinen bestimmten Begriff von der Ausgleichung beider Gesichtspunkte zu *(Seite 5)* bilden im Stande bin. Nur kann ich unmöglich sein System, wie er es hier darstellt, als ein rein abgeschlossenes ansehen, vielmehr macht er ja selbst immer darauf aufmerksam, daß seine Darstellung nur in Beziehung auf das Abhängigkeitsgefühl in dieser Form erscheint. Was die theologische Seite des Werkes betrifft, worin das historische und christliche in Betracht kommt, so zeigt sich hier vollends recht die Originalität desselben. Ich kenne keine Darstellung des Christentums, in welcher das eigentümliche Wesen desselben so scharf aufgefaßt und so durchgängig zum Mittelpunkt des ganzen Systems gemacht wäre, keine die für christlicher und rechtgläubiger gehalten werden könnte. Und doch ist in letzter Beziehung alles ganz anders, aus einem ganz andern Gesichtspunkt aufgefaßt, als in der bisherigen Dogmatik. Der Unterschied dieser neuen Ansicht von der gewöhnlichen besteht, um es kurz zu sagen, darin, daß während diese als Erkenntnisquelle des Christentums einzig und allein die äußere Offenbarung oder die Schriften des N. T. ansieht, nach Schleiermacher die erste Erkenntnisquelle des Christentums in dem religiösen Selbstbewußtsein liegt, aus dessen Entwicklung sich die Hauptmomente des Christentums ergeben. Daher wird die Lehre von der heiligen Schrift nicht wie gewöhnlich als Grundlegung der Dogmatik vorangeschickt, sondern unter die Lehre

von der Kirche subsumiert, daher geradezu II Th. S. 486[1] der Satz aufgestellt, daß eine Lehre nicht deshalb zum Christentum gehöre, weil sie in der Schrift enthalten ist, *(Seite 6)* sondern vielmehr nur deshalb natürlich in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christentum gehört. Daher denn auch diese Ansicht als die herrschende des Systems durch das Motto des ersten Teils bezeichnet ist: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Anselm. D. h. man muß schon vorher glauben, ehe man sich von der Auctorität der Schrift und der darin enthaltenen Lehren überzeugen kann. Wie nun dies möglich ist, läßt sich, soweit es in der Kürze zu sagen, so begreifen: das Selbstbewußtsein spricht sich als frommes Abhängigkeitsgefühl überhaupt aus, dann aber bestimmter mit dem Gegensatz zwischen Natur und Gnade, eigener Unfähigkeit und mitgeteilter Fähigkeit, Sünde und Erlösung. Aus dem Begriff des natürlichen Unvermögens des Menschen, sich selbst von der Sünde zu erlösen, geht unmittelbar der Begriff einer übernatürlichen göttlichen Erlösung hervor, und die Person des Erlösers wird mit allen denjenigen Eigenschaften gesetzt, vermöge welcher ihm eine ihn von allen Menschen wesentlich unterscheidende Würde zugeschrieben werden muß. Von diesem Punkte aus wird nun alles übrige in konsequenter Folge entwickelt. Auf diese Art also werden die Hauptmomente des Christentums als Entwicklung und Tatsachen des religiösen Selbstbewußtseins aufgestellt, dabei bleibt aber das Historische, wie es im N. T. gegeben ist, in seiner *(Seite 7)* vollen Gültigkeit stehen, nur soll daraus das Christliche nicht erst bewiesen, sondern nur darin nachgewiesen werden, indem kein anderes Ansehen der Schrift vorher aufzustellen ist, als für diejenigen, die schon glauben (d. h. für diejenigen, welchen sich aus dem Bewußtsein der Sünde auch das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwickelt hat), und nicht um den Glauben darauf zu gründen. Daß diese Ansicht der Hauptidee nach unstreitig wahr ist, wer wollte es leugnen? Denn ist der christliche Glaube nur abhängig von der äußeren Auctorität der Offenbarung oder der Schrift, so ist immer ein kritischer und gelehrter Verstandesgebrauch vorauszusetzen, also auch der Glaube, wenn er nicht anders begründet werden kann, ursprünglich nur in denen, welche eines solchen fähig sind, alle andern aber können nur auf die Auctorität von jenen daran teilnehmen, und es führt dies zuletzt zu jener alles verwirrenden Ansicht, daß die Religion die Tochter der Theologie sei, und der christliche Glaube sich müßte eigentlich andemonstrieren lassen, wogegen die Erfahrung streitet[2]. Der äußeren

[1] GL § 148, Zusatz (II, 486).
[2] GL § 148 (II, 484–486); s. o. im Aufsatz Seite 233 und Anm. 3.

Auctorität muß offenbar etwas Inneres durch das Selbstbewußtsein Gegebenes entsprechen, ohne welches die wahren Elemente der Konstruktion der christlichen Dogmatik fehlen, und alle einzelnen Lehren sind insofern wahr und ihrem verschiedenen Wert nach zu bestimmen, je nachdem sie mit dem, was im frommen Selbstbewußtsein sich ausspricht, *(Seite 8)* in einem mehr unmittelbaren oder mittelbaren Zusammenhang stehen, worauf auch die ganze Konstruktion der Schleiermacherschen Dogmatik beruht.

Was endlich noch die Frage betrifft, wiefern dieses System den Charakter einer übernatürlichen Offenbarung im Christentum anerkennt, so wird zwar durchgängig das Christliche im Gegensatz gegen die natürliche Unfähigkeit der Selbsterlösung übernatürlich genannt, aber das Übernatürliche ist doch auch wieder ein Natürliches, da ausdrücklich der Satz aufgestellt wird § 61, daß es auf dem ganzen Gebiet der Frömmigkeit und Offenbarung nichts schlechthin Übernatürliches gebe[1]. Keineswegs aber wird das Wunderbare in der Erscheinung des Christentums bestritten, oder ins gemein Natürliche gedeutet, es ist aber nur ein relativ Übernatürliches. Am wichtigsten ist diese Frage in Beziehung auf die Person Christi. Christus kommen auch nach dieser Dogmatik alle Prädikate göttlicher Würde zu, die ihm die gewöhnliche Dogmatik beilegt, die göttliche und menschliche Natur waren in ihm verbunden, sofern das Gottesbewußtsein in ihm ein wahres Sein Gottes war[2]. Aber auf der andern Seite wird in ihm ein Urbildliches und Geschichtliches unterschieden[3], und er selbst heißt die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur[4]. Ich muß gestehen, daß mir gerade dieser Teil des Systems am schwersten aufzufassen, und in seinem ganzen tiefen Zusammenhang zu begreifen scheint. Wenn die Hauptmomente, *(Seite 9)* die die Person des Erlösers betreffen, selbst auch aus dem religiösen Selbstbewußtsein abgeleitet werden, somit die äußere Geschichte Jesu als eine Geschichte der innern Entwicklungen des religiösen Selbstbewußtseins genommen werden *(sic!)*, so kann ich mir die Person Christi als des Erlösers nur als eine gewisse Form und Potenz des Selbstbewußtseins denken, die nur darum in einer äußeren Geschichte erschien, weil die natürliche Entwicklung des Selbstbewußtseins in ihrer höchsten Vollendung sich notwendig einmal so gestalten muß. Christus ist also in jedem Menschen, und die äußere Erscheinung Jesu ist auch hier nicht das Ur-

[1] GL § 61 (I, 246ff.).
[2] GL § 116 (II, 193).
[3] GL §§ 114. 115 (II, 180. 186).
[4] GL § 110 (II, 169).

sprüngliche, sondern in dem Geschichtlichen soll nur das Urbildliche, Ideale nachgewiesen, und das innere Bewußtsein zur klaren Anschauung gebracht werden. Es erhellt von selbst, wie genau dies mit der pantheistisch-idealistischen Grundansicht des ganzen Systems zusammenhängt, und da diese selbst nirgends in bestimmten Umrissen hervortritt, sondern nur selbst erst durch ein fortgesetztes tieferes Studium dieses Werkes, wie ich hoffe, klarer werden wird, so enthalte ich mich jeder weiteren Bemerkung hierüber, und wünsche nur, daß die unvollkommene Andeutung, die ich bei einer bis jetzt mehr nur flüchtigen Einsicht des Werks zu geben imstande bin, Dir nicht ganz ungenügend vorkommen möge. Mich hat noch kein theologisches Werk so vielfach angesprochen, wie dieses, und abgesehen von jeder *(Seite 10)* Eigentümlichkeit der Ansicht enthält es in jedem einzelnen Abschnitt so viel Ideenreiches und so viel zur Berichtigung der gewöhnlichen dogmatischen Ansichten, daß es in der Tat mehr berücksichtigt werden sollte, als es bis jetzt der Fall zu sein scheint. Aber freilich ist das Ganze so tief und großartig gedacht, daß es nicht die Speise eines jeden sein kann, und es ist leichter, wegen aufgegriffenen und aus dem Zusammenhang gerissenen Einzelheiten darüber abzuurteilen, als es nach seinem wahren Wert und Gehalt zu würdigen. Bewunderungswürdig ist vor allem auch die so ganz organische Anlage und Durchführung des Systems, und dann neben dieser dialektischen Kunst, wie durchdringt und beseelt das Ganze ein echt religiöser Geist, wie er sonst der gewöhnlichen Dogmatik so fremd ist. Von Beurteilungen des Werks kenne ich bis jetzt bloß den Anfang der Schwarzschen in den Heidelberger Jahrbüchern, die sehr pretiös, seicht, und schon darum ganz verfehlt ist, weil sie gegen Schleiermachers ausdrückliche Warnung an das Werk ging, ehe das Ganze erschienen war. Es ist mir sehr lieb, wenn Du hierüber und über sonstige Urteile etwas mitteilst. Was sagt denn Wurm dazu, daß nun vollends die alte magische Wunderburg an allen Ecken und Enden brennt? Doch genug hiervon! *(Seite 11)* . . .

(Es folgen 8 Zeilen private Nachrichten.)

. . .

Dein
F. Baur

Blaub. d. 26. Jul. 1823
An Herrn M. Fr. Baur
in Tübingen

Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung

Friedrich Gogarten zum 70. Geburtstag

Von Rudolf Bultmann

I

Zu Anfang unseres Jahrhunderts wurden in einigen Kirchen Predigten über Dichterworte als Texte gehalten. Ich entsinne mich, in Bremen einst eine Predigt über Goethes Gedicht „Gesang der Geister über den Wassern" gehört zu haben. Der Bremer Pastor Burggraf publizierte Schiller- und Goethe-Predigten und auch andere Predigten über Worte deutscher Dichter. Solche Predigten hatten nicht den Charakter der Verkündigung, sondern sie entwickelten allgemeine Wahrheiten[1].

Verkündigung ist *Anrede,* und zwar autoritative Anrede, die Anrede des Wortes Gottes, das paradoxerweise durch einen Menschen, eben den Prediger, gesprochen wird. Dieser steht der Gemeinde als der Vertreter Gottes gegenüber (vgl. 2. Kor 5, 20). Er spricht nicht als ihr Mund und bringt nicht zum Bewußtsein oder zur Klarheit, was in den Hörern an Idealen und Gefühlen, an Sehnsüchten oder auch unausgesprochenen Gewißheiten schlummern mag – so gewiß er das alles auch tun kann, nämlich um das Wort Gottes gerade in sie hineinzusprechen, sie unter die sichtende und richtende Kraft des Wortes und damit zugleich unter den Gnadenzuspruch zu stellen. Er predigt auch nicht – wie man es damals als Forderung hören konnte – sich selbst, nämlich sein eigenes religiöses Leben. In einem anderen Sinne steht er freilich in der Gemeinde, insofern das Wort Gottes auch an ihn adressiert ist; und insofern predigt er auch sich selbst, wie es das Wort des alten E. Chr. Achelis meinte: „Es heißt nicht: predige *dich* selbst, sondern predige *dir* selbst." Die paradoxe Situation des Predigers ist damit bezeichnet: er steht, das Wort Gottes verkündigend, der Gemeinde gegenüber, und er ist zugleich ein Mensch, zu dem das Wort Gottes gesprochen ist. Daß er seiner Predigt ein Wort der Schrift als Text zugrunde legt, in dessen Auslegung sie besteht, ist das Kennzeichen der Predigt als Verkündigung.

Ganz anderen Sinn hat ein „Text", wenn er ein Dichterwort ist.

[1] Ich habe auch in dem Aufsatz „Echte und säkularisierte Verkündigung" (Universitas 1955, 699–706) über das Thema der Verkündigung gehandelt.

Mag er auch noch so reine und hohe Wahrheiten aussprechen – und wer wollte diese Möglichkeit leugnen? –, so sind es doch allgemeine Wahrheiten, d. h. Wahrheiten, die jedermann zugänglich sind, weil sie aus menschlicher Besinnung auf den Menschen, seine Situation (auch wenn es sog. Grenzsituationen sind), seine Problematik, seine Freuden und Leiden stammen. Allgemeine Wahrheiten auch als ethische Normen oder Imperative, weil sie dem Wissen um sein Gefordertsein entspringen. Allgemeine Wahrheiten auch in dem Sinne, daß sie jedem Menschen jederzeit gelten, während die Anrede des Wortes Gottes ihren Sinn darin hat, daß sie hier und jetzt dich und mich trifft.

Darin liegt nun freilich auch ein Problem der Predigt. Sie kann nicht einfach Worte der Schrift rezitieren und auch nicht nur referierend erläutern, sondern sie hat ihnen den Charakter der Aktualität zu geben, damit sie als viva vox hier und jetzt erklingen, als seien sie dem Augenblick entsprungen. Die Tatsache, daß die Predigt Schriftauslegung ist, bietet noch keine Garantie dafür, daß sie nicht doch allgemeine Wahrheiten vorträgt, und zwar in einem etwas anderen Sinne, nämlich eine sog. christliche Weltanschauung oder christliche Lehren, Sätze einer christlichen Dogmatik. Allgemeine Wahrheiten also nicht in dem Sinne, daß es dem Menschen stets und überall zugängliche und allgemein geltende Wahrheiten sind, aber doch mit dem Anspruch, allgemein geltende Wahrheiten zu sein, die freilich nicht dem menschlichen Geist, der Vernunft, entstammen, sondern durch sog. Offenbarung gegeben und legitimiert sind.

Als Vortrag solcher – in diesem Sinne – allgemeinen Wahrheiten ist die Predigt nicht Verkündigung, Anrede, sondern Mitteilung in dem Sinne, wie amtliche Bekanntmachungen oder Gesetze mitgeteilt werden. Eine solche Predigt wird auch nicht etwa dadurch zur Anrede, daß an die Mitteilung ein Appell gehängt wird, sei es zur gläubigen Annahme der mitgeteilten Wahrheit, sei es zum praktischen Verhalten.

„Mitgeteilt" wird nun freilich in der echten Predigt doch etwas, ein Ereignis – das Ereignis der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung der Gnade Gottes. Aber das Merkwürdige ist, daß es statt der *geschehenen* Offenbarung eigentlich heißen muß: der *geschehenden.* Denn diese Mitteilung macht nicht ein vergangenes historisches Faktum bekannt; sondern das Paradoxe ist dieses, daß in dieser „Mitteilung" sich jenes Geschehen stets neu vollzieht, indem ein historisches Ereignis als das eschatologische Ereignis verkündigt wird.

II

Aber besteht die christliche Predigt wirklich nur in dieser als Anrede jeweils in den Augenblick gesprochenen Botschaft? Ist nicht schon die Verkündigung Jesu, obwohl sie ihrem Wesen nach eschatologische Verkündigung der hereinbrechenden Gottesherrschaft ist, reich an allgemeinen Wahrheiten? Ist etwa das Wort vom Doppeldienst Matth 6, 24 keine allgemeine Wahrheit? Oder das Wort, daß nichts, was in den Menschen eingeht, ihn verunreinigen kann, sondern nur, was von ihm ausgeht (Mark 7, 15)? Oder auch das paradoxe Wort: „Denn wer hat, dem wird gegeben werden, und er wird überschwenglich haben; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden, was er hat" (Matth 13, 12)? Oder die rhetorische Frage, ob man am Sabbat Gutes tun darf oder Böses (Mark 3, 4)? Kurz, all die Worte Jesu, in denen er als Weisheitslehrer redet und die den Charakter von Sprichwörtern haben! Und ist nicht das Tertium comparationis mancher Gleichnisse und Parabeln Jesu eine allgemeine Wahrheit, so sehr sich vielfach modernste Gleichnisauslegung dagegen sträubt, es anzuerkennen? Wie die Bildworte vom Doppeldienst und vom Licht (Mark 4, 21 f.), vom Schüler und Lehrer, vom Sklaven und Herrn (Matth 10, 24), so das Doppelgleichnis vom Turmbau und Kriegführen (Luk 14, 28–32), das Gleichnis vom Hausbau (Matth 7, 24–27), die Parabeln vom gottlosen Richter (Luk 18, 1–8), von den beiden Schuldnern (Luk 7, 41–43), von den beiden Söhnen (Matth 21, 28–31)?

Schwerlich wird man einwenden, daß Jesu Predigt doch keine christliche Predigt war, da die christliche Predigt ihn verkündigt, nicht aber von ihm verkündigt wurde. Auch wenn wir hier ganz von der Frage absehen, in welchem Sinne Jesu Predigt vielleicht doch als eine verhüllt oder geheim christliche bezeichnet werden könnte, in jedem Falle ist sie ja in die christliche Predigt aufgenommen worden und zu einem Teil der Verkündigung geworden, in der der Verkündigte zugleich als der Verkünder präsent ist.

Wie bei Jesus, so finden sich auch bei Paulus Sätze, die man als allgemeine Wahrheiten bezeichnen muß, seien es Sätze, die Sprichwort-Charakter haben wie Röm 14, 14, daß nichts an sich selbst unrein ist, sondern nur für den unrein ist, der es für unrein hält – auch wenn dem Paulus diese Erkenntnis erst „in Christus" aufgegangen ist. Ebenso Röm 14, 20: „Alles ist rein, aber böse ist es für den Menschen, der es mit Anstoß ißt." Oder 1. Kor 6, 12 (bzw. 10, 23): „Über alles bin ich Herr, aber ich soll nichts über mich Herr werden lassen."

– ein Satz, den ein Stoiker auch hätte sprechen können. Oder Gal 6, 7: „Was der Mensch sät, das wird er auch ernten." Oder seien es religiöse Wahrheiten wie 1. Kor 10, 26: „Dem Herrn gehört die Erde und ihre Fülle" (ein Wort, das Paulus ja dem 24. Psalm entnimmt); oder wie 1. Kor 3, 19: „Die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott", oder wie Röm 8, 28: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, er alles zum Guten mitwirkt." Es sind meist Sätze, deren begründendes „denn" schon anzeigt, daß auf ihre allgemeine Anerkennung gerechnet werden kann. Aber auch manche Imperative der Paränese können als allgemeine Wahrheiten bezeichnet werden, wie Röm 12, 21: „Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute", oder Phil 4, 8, wo Paulus dem nachzudenken gebietet, was jedermann als Tugend und Lob gilt.

III

Wenn im Rahmen der christlichen Verkündigung allgemeine Wahrheiten begegnen – kann es sich nur um ein Nebeneinander handeln? Oder besteht hier ein notwendiges Miteinander? Worin wäre dieses begründet?

Nun, zunächst möchte man antworten: in gewissem Sinne haben doch auch allgemeine Wahrheiten den Charakter der Anrede, und zwar ganz unverhüllt, wenn sie ethische Imperative sind wie etwa die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs. Aber doch auch, wenn sie indikativisch formuliert sind wie Matth 6, 24 oder Gal 6, 7 oder wie die von Platon Pol. 497d zitierten Sprichwörter *τὰ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ* und *τὰ καλὰ χαλεπά*, oder deutsche Sprichwörter wie „Eigner Herd ist Goldes wert", „Ehrlich währt am längsten". Denn alle solche Worte sprechen eine Lebenserfahrung und Lebensweisheit aus, die als Richtschnur für das Handeln gedacht ist.

Aber was verbindet solche direkte und indirekte Anrede mit der Anrede der christlichen Verkündigung? Etwa nur das formale Kennzeichen, daß beide Anrede sind? Um diese Frage beantworten zu können, ist jedoch zuvor zu fragen: was unterscheidet sie? Nun, das ist eigentlich schon gesagt: eben dieses, daß ethische Imperative und Sprichwörter allgemeine Wahrheiten sind, die sich jedermann selbst sagen kann, und die, sofern sie Anrede sind, jedermann anreden. Symptom dafür ist, daß die „zehn Gebote" auswendig gelernt werden können, wie ja auch „christliche" Wahrheiten, dogmatische Sätze wie die sog. Glaubensbekenntnisse. Das Gehörte und Gelernte wird zum Besitz, um so reicher, je reifer an Lebenserfahrung ein Mensch ge-

worden ist. Der Mensch braucht nunmehr keinen, der ihn hier und jetzt anredet; er kann es sich selbst sagen. Ja mehr! Wenn wir hier von dogmatischen Sätzen absehen, so gilt grundsätzlich: er konnte es von jeher. Denn wenn er diese oder jene allgemeine Wahrheit in Erziehung und Unterricht oder im menschlichen Verkehr einmal zum ersten Mal gehört hat, so ist ihm doch jeweils nur zum Bewußtsein gebracht worden, was er sich selbst hätte sagen können. Er macht es sich ja nur deshalb zu eigen, weil es ihm „einleuchtet", d. h. weil er die allgemeine Geltung erkennt. Das gilt normalerweise auch für Schulkinder, die die „zehn Gebote" auswendig lernen.

Die Anrede der christlichen Verkündigung aber kann sich der Mensch nicht selbst sagen; er kann sie sich immer nur sagen lassen – immer wieder nur sagen lassen. Denn er kann ihre Wahrheit nicht als Besitz mit sich tragen. Solche mißverstehende Meinung würde die christliche Wahrheit gerade zu einer allgemeinen Wahrheit machen. Denn wenn es der Glaube ist, der die christliche Wahrheit erfaßt, so will sie immer wieder neu erfaßt sein – und zwar im Kampf; denn sie ist gerade nicht „einleuchtend", sondern paradox, ein Ärgernis für den „natürlichen" Menschen.

IV

Um so dringender wird die Frage: was verbindet die in direkter wie in indirekter Anrede ergehenden allgemeinen Wahrheiten mit der christlichen Verkündigung?

Darauf ist die erste Antwort die, daß die allgemeinen Wahrheiten dadurch am Anrede-Charakter der christlichen Verkündigung teilbekommen können, daß sie jeweils in einer konkreten Situation den Charakter der allgemeinen Wahrheit verlieren, indem sie das Jetzt des Angeredeten qualifizieren. Denn freilich gilt grundsätzlich, daß sie Wahrheiten sind, die sich der Mensch selbst sagen kann und soll. Im faktischen Leben aber werden sie oft genug „vergessen", und was der Mensch sich selbst sagen könnte und sollte, muß ihm von einem andern in einer konkreten Situation gesagt werden, nicht damit er sich an eine vergessene allgemeine Wahrheit wie an sonst etwas Vergessenes erinnert, sondern zu seiner Beschämung, zu seiner Verurteilung oder auch zu seinem Trost, seiner Ermunterung – kurz, damit er seiner selbst inne wird angesichts der für ihn geltenden Wahrheit, daß er damit in die Entscheidung gerufen wird, ja, daß er damit verwandelt wird.

Bedarf es der Beispiele? Wenn ein auf einer Lüge ertapptes Kind vom Vater hören muß: „Lügen haben kurze Beine", so hört es mehr

als eine allgemeine Wahrheit. Entsprechend läßt sich leicht eine Situation denken, in der das „Hochmut kommt vor dem Fall" oder das „Wie man sich bettet, so liegt man" als beschämende Anrede vernommen wird. Als Warnung kann gesagt und gehört werden: „Die Sonne bringt es an den Tag", „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein." Als Trost kann gesagt und gehört werden: „Es ist noch kein Meister vom Himmel gefallen", „Wer zuletzt lacht, lacht am besten"; als Mahnung: „Morgenstunde hat Gold im Munde", „Spare in der Zeit, so hast du in der Not", „Wer wagt gewinnt" usw. All solche Sprichwörter können, im rechten Augenblick vom rechten Mann gesprochen, echte Anrede sein. Erst recht gilt das natürlich von ethischen Imperativen. Tugendlehren sehen von den konkreten Situationen ab und entwickeln ethische Normen als allgemeine Wahrheiten. Aber was in ihnen allgemein gesagt ist, kann in konkreten Situationen als Anrede gesagt und gehört werden. Ja, man kann, sowohl was Sprichwörter wie was ethische Imperative betrifft, fragen, ob nicht der historische (nicht der sachliche!) Ursprung solcher Wahrheiten faktisch das jeweils einmal als Anrede gesprochene Wort war. Jedenfalls können sie diesen Charakter jeweils in konkreten Situationen gewinnen.

Die Situation braucht nicht immer eine individuelle zu sein, in der ein einzelner angeredet wird; sie kann auch die einer Gruppe, eines Volks, einer bestimmten Zeit sein. Wie die Anrede an das Individuum dessen Situation qualifiziert, so verwandelt die prophetische Predigt die Situation des Volkes und wirkt – so oder so – Geschichte. In diesem Sinne sind die ethischen Imperative der alttestamentlichen Propheten Anrede, wenngleich sie natürlich unter Absehen von der Situation auch als allgemeine Wahrheiten in einer alttestamentlichen „Ethik" rubriziert werden können. Für das Alte Testament ist es jedoch bezeichnend, daß es keine „Ethik" im Sinne der griechischen Philosophie enthält, sondern daß die ethischen Imperative der Propheten und des Gesetzes in konkreten Situationen – sei es des Individuums, sei es des Volkes – gesprochen werden, was übrigens den Griechen auch nicht fremd ist; Hesiods „Werke und Tage" wie die unter dem Namen Theognis stehenden Verse wie die Gedichte des Solon bezeugen es. Und umgekehrt enthält ja die alttestamentliche „Weisheit" in ihren Spruchsammlungen allgemeine Wahrheiten.

Das gleiche wie für die alttestamentlichen Propheten gilt für die Verkündigung Jesu. Gewiß ist Matth 6, 24 ein Sprichwort, das eine allgemeine Wahrheit ausspricht; und ist es auch nicht im Rahmen einer Diskussion als Anrede an bestimmte Hörer überliefert, so kann

doch angesichts des Gesamtcharakters der Predigt Jesu kein Zweifel sein, daß es als Anrede an bestimmte Menschen gemeint ist, an solche, die von der Sorge um irdische Güter oder von der Gier nach ihnen beherrscht sind. Der Evangelist hat das ganz richtig empfunden; denn er stellt das indikativische Wort in den Zusammenhang, der mit dem Imperativ „sammelt euch nicht Schätze auf der Erde" (6, 19 f.) beginnt – einem Imperativ, der seine Begründung in der allgemeinen Wahrheit erhält: „Denn wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein" (V. 21) –, in den Zusammenhang, der dann ausläuft in die Imperative: „Sorgt nicht für euer Leben, was ihr essen werdet!" (V. 25) und: „Sorgt nicht für das Morgen" (V. 34), und der seinen Abschluß wieder in einer allgemeinen Wahrheit findet: „Genug ist für den Tag seine Plage." Wenn nun vollends dazwischen der Imperativ erklingt: „Trachtet zuerst nach der Herrschaft (Gottes) . . .!", so ist klar, daß die allgemeinen Wahrheiten in der konkreten Situation – nämlich im Blick auf die bevorstehende Gottesherrschaft – ihre Aktualität als Anrede gewinnen.

Erst recht ist der Anrede-Charakter deutlich, wenn die allgemeinen Wahrheiten in der Diskussion mit Gegnern gesprochen werden. Hier und jetzt werden sie getroffen von der Frage: „Darf man am Sabbat Gutes tun oder Böses?" (Mark 3, 4); hier und jetzt von der allgemeinen Wahrheit: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken" (Mark 2, 17); hier und jetzt von der Wahrheit: „Der Sabbat ward um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Mark 2, 27). Ebenso ist klar, in welche Situation das Wort von der Reinheit (Mark 7, 15) gehört.

Dasselbe gilt für eine Reihe der Bildworte und Gleichnisse Jesu. Auf ihr Tertium comparationis hin befragt, enthalten sie eine allgemeine Wahrheit; sie werden aber in der konkreten Situation zur Anrede, was sich manchmal daran zeigt, daß sie durch eine herausfordernde Frage eingeleitet sind wie: „Was dünkt euch?" (Matth 18, 12; 21, 28; vgl. 17, 25) oder wie: „Wer unter euch . . .?" (Matth 7, 9; Luk 17, 7)[1]. Ein Zeichen dafür ist ebenfalls das zu einem Gleichnis gefügte: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!" (Mark 4, 9. 23). Es ist im Grunde die gleiche Verwandlung einer allgemeinen Wahrheit in Anrede, wie sie sich schon in dem Schlußwort der Nathan-Parabel (2. Sam 12, 1–7) vollzieht, in dem: „Du bist der Mann!"

Es wird nicht notwendig sein, das Entsprechende auch für Paulus

[1] Vgl. H. Greeven, Wort u. Dienst; Jahrb. d. Theol. Schule Bethel 1952, 86 ff. – G. Bornkamm, Jesus von Nazareth 1956, 63 f.: „Jedesmal eine auf den Hörer selbst gezielte Frage", die ihn „dort behaftet, wo er wirklich ist . . ."

nachzuweisen. Wer die vorhin genannten Stellen im Zusammenhang liest, sieht es sofort.

V

Ist es somit deutlich geworden, daß und wie allgemeine Wahrheiten am Charakter der Verkündigung teilgewinnen können, indem sie hier und jetzt als Anrede an bestimmte Hörer in einer konkreten Situation gesprochen werden, indem sie so das Jetzt des Hörers qualifizieren und ihn in die Entscheidung rufen, so ist damit doch die letzte Einheit zwischen der Verkündigung und der – direkt oder indirekt – als Appell gesprochenen allgemeinen Wahrheit noch nicht klargemacht. Die Verkündigung redet im Indikativ; der Appell im Imperativ, auch wenn er indikativisch formuliert ist. Die eigentliche Frage ist daher die nach der Zusammengehörigkeit von Indikativ und Imperativ in der christlichen Verkündigung.

Der Zusammenhang ist ein doppelter. Zunächst derjenige, den man mit dem Schlagwort „Gesetz und Evangelium" bezeichnen kann. Das Evangelium von der vergebenden Gnade Gottes redet den Menschen an, der dieser Gnade bedarf, den Menschen unter dem Gesetz[1]. Es handelt sich hier nicht um die psychologisch gemeinte Frage nach der „Anknüpfung", sondern um die einfache Tatsache des sachlichen Bezuges der Gnade auf das Gesetz, demzufolge die Rede von der Gnade nur derjenige verstehen kann, der sich durch das Gesetz gefordert weiß bzw. wissen kann und soll[2]. Man kann auch einfach sagen: das Evangelium wendet sich an den Menschen. Zum Menschsein gehört es, unter dem Gesetz zu stehen – oder wir können jetzt auch sagen: im Bereich der allgemeinen Wahrheiten zu leben.

Wollte man den Fall konstruieren, daß ein Mensch um diese seine Situation als Mensch tatsächlich nicht weiß bzw. sie sich nicht zum Bewußtsein gebracht hat, daß ihm vielmehr erst die Verkündigung der Gnade zum Bewußtsein bringt, daß er unter einer Forderung steht, der gegenüber er versagt, – behauptet man (mit Recht), daß die Sünde in ihrem vollen Sinne erst durch die Verkündigung der Gnade aufgedeckt wird, so bestätigt das nur den Bezug der Gnade auf das Gesetz. Die Vorgängigkeit des Standes unter dem Gesetz vor der Predigt der Gnade (ich sage nicht: vor der Gnade selbst!) ist eine sachliche, die sich nicht notwendig als zeitliche darstellt, wenn das auch normalerweise der Fall sein wird.

[1] Unter „Gesetz" ist hier natürlich nicht das Mose-Gesetz verstanden, sondern die ethischen Normen überhaupt.

[2] Über den Zusammenhang von Evangelium und Gesetz s. G. Ebeling, in dieser Zeitschr. 1955, 342 f., 355.

Infolge dieses sachlichen Bezuges ist der Zusammenhang zwischen der indikativischen Verkündigung und dem imperativischen Appell aber auch der, daß der Indikativ den Imperativ neu begründet im Sinne des „Wenn wir im Geiste leben, so gilt es auch, im Geiste zu wandeln" (Gal 5, 25). Der ethische Appell *mutet* dem Menschen die Freiheit *zu* in dem Sinne des kantischen „Du kannst, denn du sollst"; die Verkündigung der Gnade *schenkt* die Freiheit. Die Freiheit wozu? Nun, eben zur Erfüllung des Gesetzes, wie Paulus es Röm 6, 12–23 beschreibt. Der durch die Gnade Gottes Befreite ist nicht aus der Forderung entlassen, sondern bleibt unter dem Imperativ; er würde die Gnade verkennen, wenn er nicht die mit ihr geschenkte Freiheit zur Erfüllung des Gesetzes erkennen würde. Ja, man kann geradezu sagen: für den Glaubenden ist ein Kriterium dessen, daß er unter der Gnade steht, seine Freude am Gesetz, in der er dessen inne wird, daß „das Gebot" ein „Gebot zum Leben" ist (Röm 7, 10). Er lernt das Gesetz als Gnade verstehen, und indem er sich unter dem Gesetz weiß, weiß er sich im Leben. Das „du sollst" der Forderung ist neu begründet in einem „du bist", ja, man darf sagen: es ist verwandelt in ein „du bist".

Aber man muß auch sagen, daß damit nur der eigentliche Sinn des Gesetzes entdeckt worden ist, des Gesetzes, das von jeher ein „Gebot zum Leben" war. Von jeher ist die Forderung zugleich Gabe gewesen; von jeher hat die Zumutung der Freiheit die Möglichkeit der Freiheit vorausgesetzt, wie es in jenem „Du kannst, denn du sollst" zum Ausdruck kommt. Es wäre eine falsche Apologetik, zu behaupten, daß Menschen vor dem Christentum davon nichts wissen konnten und nichts gewußt haben; ja auch, daß sich bei ihnen die Möglichkeit der Freiheit nie habe realisieren können – wie denn ja auch umgekehrt derjenige, der im Glauben das Geschenk der Freiheit empfangen hat, keine Garantie dafür besitzt, daß er die ihm geschenkte Möglichkeit zur Freiheit nicht immer wieder „vergißt" und verliert. Was die im ethischen Appell vorausgesetzte Freiheit betrifft, so stehen offenbar Christ und Nichtchrist ganz gleich.

Die „christliche" Freiheit geht zwar über die „humane" Freiheit dadurch hinaus, daß sie den Menschen von seiner – stets seine gegenwärtigen Entscheidungen bestimmenden – Vergangenheit befreit, aber so, daß er eben damit in seine „humane" Freiheit verwiesen wird, um in ihr seine „eschatologische" Freiheit zu bewähren. Das Wort der Gnade sagt ihm, daß er, wenn er seine „humane" Freiheit verscherzt hat, der „eschatologischen" Freiheit stets gewiß sein darf, daß er als der peccator zugleich der iustus ist. Als solcher gewinnt er den Mut, das „du sollst" wieder als das „du bist" zu hören.

Eines noch ist hinzuzufügen. Das für den Glaubenden in neuem Licht erscheinende Gesetz konzentriert sich in der Forderung der Liebe (Gal 5, 13 f.). Zu ihr ist der von sich selbst Befreite befreit; denn Liebe heißt: von sich selbst frei für den anderen sein. Aber wiederum ist ihm damit nichts Neues gesagt; sondern er ist einfach unter den Imperativ des Gesetzes zurückverwiesen – nur daß ihm jetzt die Augen dafür aufgegangen sind, daß das ganze Gesetz in dem einen Wort erfüllt ist, in dem: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Gal 5, 14). Kein neues sittliches Ideal ist aufgerichtet; das Liebesgebot ist ja nur die Quintessenz der ethischen Gebote des Dekalogs (Röm 13, 9).

VI

Es ist nach allem verständlich, daß allgemeine Wahrheiten, sofern sie in der konkreten Situation als Anrede begegnen, ihren notwendigen Platz in der Verkündigung des Evangeliums haben. Damit ist auch verständlich gemacht, daß die Predigt Jesu in die christliche Verkündigung aufgenommen wurde und somit der Verkündigte auch der Verkündiger blieb. Aber damit ist doch noch nicht verständlich gemacht, warum der Verkündiger zum Verkündigten werden mußte, es sei denn, daß gezeigt werden könnte, daß Jesu Predigt des Gesetzes sich von jeder anderen Gesetzespredigt dadurch unterscheidet, daß sie zugleich Predigt der Gnade Gottes ist, die die Freiheit nicht nur zumutet, sondern auch schenkt.

Ist es so, daß die Predigt der Forderung Gottes dem Menschen die Freiheit zumutet und daß der Glaube ihre Zumutung als Gnade versteht, so ist damit ja noch nicht gesagt, daß die Gesetzespredigt als solche dieses Verständnis erwecken kann. Kann das Jesu Predigt etwa deshalb, weil sie die Forderung Gottes in einer solchen Radikalität verkündigt, daß sie das „gesetzliche" Verständnis des Gesetzes aufhebt? So meint es offenbar Ernst Heitsch, wenn er sagt: „Einerseits vertritt . . . Jesus eine absolute Verschärfung göttlichen Gebotes (Ihr habt gehört . . . Ich aber sage . . .), vertritt in ihr die radikale Bindung des Menschen an Gott, andererseits spricht er seine Hörer auf ihre absolute Freiheit hin an, stellt sie dadurch, daß er die gängige Eindeutigkeit göttlichen Willens aufhebt, vor die Notwendigkeit, ihre Freiheit zu Entscheidungen immer neu ins Spiel zu bringen, führt sie gleichsam in den ‚Zwang zur Freiheit'."[1]

Aber ist damit wirklich die Predigt des Gesetzes zur Predigt der

[1] Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik. In dieser Zeitschr. 1956, 192–210 (206).

Gnade geworden? Es wäre doch damit die Freiheit nur zugemutet, nicht geschenkt, und die Frage, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte werden mußte, wäre doch noch nicht beantwortet. So ist denn auch nach Heitsch die Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und der der Gemeinde die Kontinuität von Sache und Deutung, und zwar eine Fehldeutung, weil die Gemeinde an die Stelle der Sache, um die es Jesus ging, seine Person setzte.

Demgegenüber bemüht sich Ernst Fuchs, den Zusammenhang zwischen der Sache, um die es Jesus ging, und seiner Person klarzumachen[1]. Er will zeigen, „daß Jesu Verhalten selber der eigentliche Rahmen seiner Verkündigung war" (S. 220) und daß dieses Verhalten zur Folge hatte, daß Jesus „als Gottes Stellvertreter geglaubt" wurde (S. 226). Man wird – mit Fuchs – sagen dürfen, daß Jesus in der Parabel von den verlorenen Söhnen (Luk 15, 11–32) sein eigenes Verhalten verteidigt, indem er Gottes Verhalten deutlich macht. „Es ist also nicht so, daß erst die Parabel Jesu Verhalten erklärt, obwohl sich Jesus mit ihr verteidigt, sondern umgekehrt, Jesu Verhalten erklärt den Willen Gottes mit einer an Jesu Verhalten ablesbaren Parabel." (S. 219) Man wird auch – mit Fuchs – das Sendungsbewußtsein Jesu, Gottes Wort in letzter Stunde zu sprechen, in diesem Zusammenhang nennen dürfen. Die Entscheidung fordernden Worte wie Matth 11, 6; Luk 12, 8 f. sind, indem sie die Entscheidung angesichts seiner Person fordern, zugleich Worte der Verheißung, der Gnade: eben jetzt wird das Geschenk der Freiheit dem Hörer angeboten. Wenn der, der die Entscheidung fordert, der „Schlemmer und Zecher, der Freund der Zöllner und Sünder" ist (Luk 7, 34 f. bzw. Matth 11, 19), heißt das nicht, daß der, der die radikale Forderung Gottes verkündet, zugleich das Wort der Gnade spricht? Wenn die Zöllner und Huren vor den offiziell „Gerechten" in die Gottesherrschaft eingehen (Matth 21, 31), so doch deshalb, weil sie, die die Forderung Gottes verstehen, die Begnadeten sind. Und wenn die Bedingung lautet: „Wer die Gottesherrschaft nicht empfängt wie ein Kind, der wird wahrlich nicht in sie eingehen" (Mark 10, 15), so liegt doch in der Bedingung zugleich der Zuspruch der Gnade.

[1] Die Frage nach dem historischen Jesus. In dieser Zeitschr. 1956, 210–229. – Ich lasse hier beiseite die Ausführungen, in denen ich Fuchs nicht folgen kann, besonders seine Meinung, daß Jesus, weil er den Tod des Täufers erlebt hatte, mit der Notwendigkeit seines eigenen Leidens rechnen mußte. Wenn man vielleicht sagen darf, daß Jesu Gottesverhältnis das Leiden von Anfang an voraussetzte, so sollte das nicht durch biographisch-psychologische Argumentation begründet werden. Man wird doch nur sagen dürfen, daß in Jesu Verständnis des Willens Gottes die Möglichkeit des Leidenmüssens enthalten war.

Antwort an Ernst Steinbach

Von Thomas Mann[1]

Erlenbach/Zürich
31. XII. 53

Sehr verehrter Herr Professor,

es ist schwer, für eine solche Gabe zu danken. Nur meiner tiefen Rührung und Ergriffenheit kann ich Sie versichern durch Ihre wissende Art über das Werk meines Lebens zu sprechen, durch Ihre große Güte. Denn Güte, die offene, bejahende Empfänglichkeit der Güte ist es vor allem, was aus Ihren Worten zu mir spricht. Die Verneiner werden Ihnen antworten: „Sie sind einem Gaukler auf den Leim gegangen." Nun, was vom Gaukler in mir ist – und im Künstlermenschen überhaupt –, habe ich früh denunziert, bin humoristisch darüber zu Gericht gesessen und habe gerade deswegen wieder strengen Tadel wegen cynischer Verunglimpfung der Kunst einstecken müssen. Ehrlichkeit ist nicht willkommen und Humor eigentlich auch nicht.

Es war recht leichtsinnig von mir, daß ich meinen Kritikern immer so viel fertig Formuliertes zu ihrer Bequemlichkeit an die Hand gab. So sagte ich: „Ich habe viel Glauben, – glaube aber auch nicht sehr an den Glauben, sondern weit mehr an die Güte, die ohne Glauben bestehen und geradezu das Produkt des Zweifels sein kann." Dabei war gar nicht von religiösem Glauben die Rede, sondern vom Glauben an die Menschheit, ihre Vernunft, ihr Glück usw. Dennoch ist es weidlich ausgenützt worden. Es kann aber nicht so schlimm um die Glaubensfähigkeit eines Menschen stehen, der zur Bewunderung von jeher die stärkste Anlage hatte und froh ist, daß ihm diese Gabe bis in seine hohen Jahre erhalten blieb. Tatsächlich habe ich mein Leben in Bewunderung des Großen und Meisterhaften hingebracht, in stetem Aufblick zur Größe, der oft auch Einblick war und gelegentlich zu einer gewissen waghalsigen Vertraulichkeit mit ihr führte. (Siehe „Lotte in Weimar".) Dabei empfinde ich die Bewunderung so sehr als zu meinem Subjekt gehörig und ihm vorbehalten, daß ich ganz verwirrt bin, wenn ich mich, wie es ja vorkommt, mit dem Meinen als

[1] Zu dem in ZThK 50 (1953), S. 207–242 veröffentlichten Aufsatz von Ernst Steinbach „Gottes armer Mensch. Die religiöse Frage im dichterischen Werk von Thomas Mann" hatte sich der Dichter in einem Brief geäußert, den wir mit gütiger Erlaubnis von Frau Mann abdrucken. G. E.

ihr Objekt finde. Schreibe ich doch meinem Werk keineswegs Größe zu, sondern sehe in ihm nur einen Abglanz von ihr.

Ihre Abhandlung ist mir teuer durch freundlich-tiefe Einsichten in meine Existenz, wie gemeine Kritik sie niemals zu bieten hat. Sie sind nur möglich, wo ästhetische Bildung, moralische Feinheit und eine Religiosität, die, fern von Frömmelei, das Religiöse auch da herausfühlt, wo es sich verbirgt („Jedes bedeutende Werk der Dichtung enthält die religiöse Frage in sich") – sich zu reinster Menschlichkeit zusammenfinden. Ich bin auf erstaunliche Stellen gestoßen – noch in den Anmerkungen. Da findet sich plötzlich die Feststellung, daß ‚Humanismus immer geozentrisch" ist, – verblüffend für mich, da ich noch kürzlich in einer kleinen Betrachtung, „Lob der Vergänglichkeit", es für die natürlichste Empfindung von der Welt erklärt habe, daß der Erde im Allsein eine centrale Bedeutung zukomme, unbeschadet aller Wahrheiten der Astronomie. „In tiefster Seele hege ich die Vermutung, daß es bei jenem ›Es werde‹, das aus dem Nichts den Kosmos hervorrief, und bei der Zeugung des Lebens aus dem anorganischen Sein auf den Menschen abgesehen war . . ." Nun ja, das ist Humanismus. Und mit Religiosität hat es auch was zu tun.

Es geschieht beinahe unpersönlicher – unegoistischer Weise, wenn ich wünsche, daß Ihre Güte recht behalten möge gegen Verneinung und Gehässigkeit. Leicht, fürchte ich, werde ich ihr das Rechtbehalten nicht machen – nun gar wieder mit der Fortsetzung jener verfänglichen Hochstapler-Memoiren. Wird sie ausreichen, ihre Verfänglichkeit zu decken? Aber, wie Mutter Schweigestill sagt: „A recht's menschlichs Verständnis, dös langt für all's."

Ihr ergebener
Thomas Mann

Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes

Von David Lerch

I

Darf man von einer Auslegungsgeschichte des HL im strengen Sinne des Wortes sprechen, d. h. sind die verschiedenen vertretenen Auslegungen durch ein Band echt geschichtlicher Beziehungen untereinander verbunden? Eine Antwort auf diese Frage geben die vorhandenen mehr oder weniger ausführlichen auslegungsgeschichtlichen Exkurse in Kommentarwerken, ferner auslegungsgeschichtliche Monographien und Aufsätze[1]. Fast ausnahmslos kombinieren diese Darstel-

[1] Benützt wurden (in alphabetischer Folge unter Auslassung der Artikel in neueren Nachschlagewerken): Karl Budde, in Kurzer Hand-Kommentar zum AT, hgb. von Karl Marti, Abt. XVII, Tübingen 1898; Ed. Cunitz, Histoire critique de l'interprétation du Cantique des Cantiques, Thèse, Straßburg 1834; Ludwig Diestel, Artikel Hohes Lied in Bibel-Lexikon, hgb. von Daniel Schenkel, 1869 ff, Bd. 3, S. 119 ff; Sebastian Euringer, Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern. Ein historisch-exegetischer Versuch, Leipzig 1900; Max Haller, in Handbuch zum AT, hgb. von Otto Eißfeldt, Abt. 18 (Die 5 Megilloth); (Joh. Friedrich Kleuker), Sammlung der Gedichte Salomos . . , Hamm 1780 (die ausführlichen Angaben über die Geschichte der Auslegung – sie schließt ab mit Romanus Teller, gest. 1750 – sind wertvoll sowohl in bezug auf die Nennung als auch die Gruppierung von Autoren); Curt Kuhl, Das Hohelied und seine Deutung, in ThR 9 (1937), S. 137–167; Samuel Oettli, in Kurzgefaßter Kommentar (Strack-Zöckler), 7. Abt., Nördlingen 1889; Eduard Reuss, Die Geschichte der Schriften des AT, 2. Aufl., Braunschweig 1890, S. 231–239; ders., Die Bibel, übersetzt und erklärt; aus dem Nachlaß hgb. von L. A. Erichson, Bd. 5: Die hebräische Poesie . . ., Braunschweig 1893, S. 318–343 das Auslegungsgeschichtliche; Wilhelm Riedel, Die Auslegung des HL in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898; H. H. Rowley, The interpretation of the Song of Songs, The Journal of theological studies 1937, S. 337–363; ders., The Song of Songs; an examination of recent theory, The Journal of the Royal Asiatic Society 1938, S. 251–276; (der erstgenannte Aufsatz von Rowley ist der allgemeinen Auslegungsgeschichte des HL gewidmet, während der zweite sich mit der Ausbildung der mythologischen Deutung befaßt und diese Erklärung einer Prüfung unterzieht; beide Aufsätze enthalten reiche Literaturnachweise); Siegmund Salfeld, Das HL Salomos bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters, Berlin 1879; Hartmut Schmökel, Heilige Hochzeit und Hoheslied (Abhandlungen für die Kunde des

lungen mehr oder minder ausführliche chronologisch geordnete Aufzählungen mit sachlichen Gliederungen nach verschiedenen Erklärungsarten. Die sachliche Gliederung wird zu Hilfe genommen, weil sie es ermöglicht, die ungeheure Stoffülle zu reduzieren, ohne dadurch das Gesamtbild wesentlich zu verzeichnen. Es ist also möglich, eine „Auslegungsgeschichte" dieses Buches zu schreiben und sich dabei darauf zu beschränken, eine verhältnismäßig ganz geringe Zahl von geschichtlich vertretenen Auslegungen in Betracht zu ziehen. Es verhält sich tatsächlich so, weil die Großzahl der Auslegungen nicht durch eine wirksame geschichtliche Beziehung miteinander verknüpft sind.

Es empfiehlt sich, die wichtigsten Tatsachen kurz zusammenzufassen. Quellenmäßig fundierte Aussagen darüber, wie das HL in der christlichen Kirche aufgefaßt worden ist, sind erst von Origenes an möglich[1], aber die Selbstverständlichkeit, mit der er die allegorische Erklärung vorträgt, läßt einen Rückschluß zu: das allegorische Verständnis war kirchliches Gemeingut und mit dieser Deutungsart – selbstverständlich christlich modifiziert – war das Buch von der Kirche übernommen worden. Ebenso deutlich sprechen aber auch die Ausführungen des Origenes über das (falsche) fleischliche Verständnis des HL[2]: die allegorische Auffassung war nicht unangefochten unter christlichen Lesern. Das Entsprechende läßt sich für die Verhältnisse unter jüdischen Lesern aus der Polemik des R. Akiba wider den Mißbrauch des HL[3] folgern. Theodor von Mopsuestia ist der erste bestimmt faßbare Vertreter einer Erklärung des HL nach seinem Wortlaut. Er schloß die Möglichkeit aus, mit der natürlichen die allegorische Auslegung zu verbinden. So mußte er von seinen Voraussetzungen her das Buch als des Kanons nicht würdig erklären. Diese Behauptung war kirchlich untragbar und besiegelte das Schicksal der wörtlichen Auffassung auf lange Zeit hinaus. Erst unter geänderten kirchenrechtlichen Bedingungen konnte sie viel später wieder vorgetragen werden.

Morgenlandes. Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft hgb. von Robert Roemer, XXXII. 1), Wiesbaden 1956.

In den hier genannten Aufsätzen, Monographien und Einleitungen finden sich nicht nur Hinweise auf Zusammenstellungen von Auslegungen, sondern auch auf weitere auslegungsgeschichtliche Arbeiten, die mir aber nicht zugänglich waren.

[1] Man vgl. dazu Kleuker, aaO S. 91; Cunitz, op. cit.; Rowley, im Aufsatz, der im Journal of theological studies erschienen ist. – Vor allem katholische Erklärer weisen gerne auf neutestamentliche Stellen hin, in denen das HL geradezu zitiert werde – z. B. HL 2, 16 in Jo 15, 4 und 17, 23 –; demgegenüber ist die Beurteilung dieser Auffassung durch Dom. O. Rousseau (OSB) in seiner Ausgabe der Homilien des Origenes in den Sources chrétiennes (Homélies sur le Cantique des Cantiques [lat./französisch], Paris 1935), S. 15 zu beachten: „Ces allusions, si elles existent, sont en tout cas très voilées." Ähnlich weiter unten zu 2. Klemens XIV, 2.

[2] Im Prolog zum Kommentar.

[3] „Wer das Hohelied mit vibrierender (singender) Stimme in Hochzeitshäusern vorträgt u. es zu einer Art (profanen) Gesanges macht, der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt." Strack-Billerbeck I, S. 516. Vgl. ferner ebd. S. 898 zu Mt 22, 35; ebd. IV/1, S. 432 f die Erörterungen betr. Kanonizität.

Die allegorische Erklärung wurde sehr rasch in verschiedenartiger Durchführung vollzogen. Es seien (in zeitlicher Folge) die charakteristischsten Beispiele genannt. Athanasius faßt das HL als einen Lobpreis auf die Menschwerdung Gottes. Ambrosius (eher knapp) und Rupert von Deutz (breit ausgeführt) vertreten die mariologische Deutung. Nikolaus von Lyra und Jacob Perez de Valentia – der Letztere systematisierend streng durchgeführt – treiben Geschichtsallegorese, indem sie im HL die Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testamentes finden. Es ist augenfällig, daß es sich dabei um eine Weiter- bzw. Umbildung der alten synagogalen Erklärung handelt. Luther und Brenz (auf Anregungen Augustins fußend) hören aus dem HL einen Lobpreis Gottes durch Salomo als Dank für die Segnung seiner Regierung durch Gott. Coccejus verknüpft das HL mit der Offenbarung des Johannes und der von der Offenbarung her gedeuteten Kirchengeschichte [1]. Hug [2] sieht im HL den Traum einer jungen Hirtin, die Salomo liebt und auf dessen Gegenliebe hofft. Diesen Traum stellt der Dichter des HL in den Dienst der Allegorie, die ihm am Herzen liegt: Der Rest des Zehnstämmereiches, der nach dem assyrischen Exil im Land zurückgeblieben ist, wünscht zur Zeit Hiskias wieder mit Juda vereinigt zu werden. Kuhn [3] u. a. verstehen das HL als eine Allegorie von der Chokma. – Neben solchen Gesamtkonzeptionen und deren mehr oder weniger selbständigen Variationen und Weiterbildungen laufen die kombinierenden und äußerlich summierenden Erklärungen, die manchmal ganz heterogenes Material aneinanderreihen.

Verschiedene Umstände weisen darauf hin, daß die der kirchlichen Erklärung zuwiderlaufende natürliche Auffassung des HL als freilich ganz verborgene Unterströmung immer vorhanden gewesen sein muß. Auf die dahin zielenden Ausführungen des Origenes im Prolog seines Kommentars ist oben schon hingewiesen worden. Sollten sie nicht so verstanden werden dürfen, dann wäre auf alle Fälle der polemische Charakter von Theodorets Kommentar ein deutlicher Hinweis auf das Vorhandensein einer gegensätzlichen Erklärungsart. Noch deutlicher spricht das Schicksal des Luys Ponce de Leon, der es gewagt hatte, eine Worterklärung des schwierigen Textes gesondert von der Darbietung des (eigentlichen) wahren, verborgenen Sinnes (verae et arcanae sententiae) Freundeshand anzuvertrauen, und dem deswegen ein fast fünf Jahre dauernder Prozeß gemacht wurde, der dann allerdings mit

[1] Es ist anzunehmen, daß diese Deutungsart, die der in freien Kombinationen sich ergehenden Phantasie besonders weiten Spielraum ließ, mehr geübt wurde, als es sich heute literarisch noch erfassen läßt. In der Zentralbibliothek Zürich befindet sich in einem Manuskriptband eingereiht (Signatur: Ms S 276, 44) eine (gedruckte) „Übereinstimmungstafel der Offenbarung Johannes mit dem Hohen-Lied Salomons und den Propheten. Aus dem Holländischen in das Hoch-Teutsche übertragen von Johannes Lorchen, SS Theol. studiosus". Es wird sich um *ein* erhaltenes Beispiel für manche verlorene handeln.

[2] Johann Leonhard Hug, Das Hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung (Programm der Zaeringisch-Badisch-Albertinischen Hohen Schule auf den XXV. des Monats Hornung 1813). Ferner: Johann Leonhard Hug's Schutzschrift für seine Deutung des Hohen Liedes und derselben weitere Erläuterung, Freiburg (Herder) 1816.

[3] Gottfried Kuhn, Erklärung des HL, Leipzig 1926.

dem Freispruch endete[1]. Man beachte auch die Vorsicht, mit der noch Grotius das vorträgt, woraus auf seine Neigung zu einer nicht allegorischen Erklärung geschlossen werden kann. Nachdem es möglich geworden war, das HL ohne Zurückhaltung als in irgendeiner Weise von der Liebe zwischen Mann und Frau handelnd zu erklären, geschah das auf dreierlei Weise. Der nur nach dem Wortlaut zu verstehende Text wurde von Jacobi und daraufhin von vielen andern als Drama aufgefaßt. Als eine Sammlung von Liebesliedern ebenfalls ohne verborgenen Nebensinn betrachteten ihn Wetzstein und ihm folgend Budde, wobei sie in den Liedern Hochzeitsgesänge sehen, während Herder und Haupt an Liebeslyrik überhaupt denken. Schließlich wird in der neueren katholischen Erklärung neben dem maßgebenden allegorischen Sinn ein Wortsinn vertreten, den z. B. Hontheim so umschreibt: das HL beschreibe die eheliche Liebe in Stufen vom Beginn der bräutlichen Liebe an aufsteigend bis zum vollendeten Ehebund.

In neuerer Zeit wurde wieder eine „allegorische" Erklärung des HL vorgelegt, die mythologische Deutung, von Meek, Wittekindt u. a.[2]. Darnach handle es sich ursprünglich um Kultlyrik altkananäischen Charakters.

Im Blick auf die Arten der Auslegung des HL ist die gebotene Übersicht ausreichend, gewiß nicht jedoch im Blick auf die Namen der Ausleger. Man braucht aber nur solche Zusammenfassungen in den Einleitungen verschiedener Kommentarwerke oder in Nachschlagewerken zu vergleichen, um die Feststellung zu machen, daß sie, was den großen Zug der Geschichte der Auslegung betrifft, untereinander übereinstimmen, nicht aber in der Nennung der Autoren. Nun kann selbstverständlich eine streng auslegungsgeschichtliche Darstellung mehr oder weniger ausführlich sein. Bei irgendeiner Untersuchung kann sich von Fall zu Fall die Frage aufdrängen, ob einem bestimmten Ausleger zwingend ein Platz in der Darstellung eingeräumt werden muß oder nicht. Beim HL kommt man von dieser Frage aber gar nicht los. Weil die wenigsten Auslegungen untereinander durch eine geschichtliche Beziehung miteinander verknüpft sind, läßt sich auch kein Kriterium finden, das entscheiden hilft, welche Ausleger in der Auslegungsgeschichte fehlen dürfen, welche nicht[3]. Ohne Beziehungen untereinander werden verschiedene allegorische Erklärungen vor-

[1] Die Hoheliederklärung befindet sich in Tomus II der siebenbändigen Ausgabe der opera, Salmanticae 1892 ff. – Zur Sache vgl. die Ausführungen im Dictionnaire de Théologie Catholique 9, Sp. 359–365. Es ist zu beachten, daß die Äußerungen über das HL erst an dritter Stelle in der Anklage angeführt waren; die beiden ersten Anklagepunkte bezogen sich auf Äußerungen über Fehler der Vulgata und den ungleichen Wert der Septuaginta.

[2] Vgl. dazu die oben zitierten Aufsätze von Kuhl und von Rowley den im Journal of the Royal Asiatic Society veröffentlichten.

[3] Selbstverständlich gilt diese Bemerkung nicht für die wirklich grundlegenden Deutungen, die jeweils eine neue Betrachtungsweise einleiten.

gelegt. Diese Beziehungslosigkeit geht auf die Art dieser „Auslegungen" zurück, die eben gar keine Auslegungen sind. Biblischer Text und Deutung sind nicht wesenhaft miteinander verknüpft, deshalb kann keine solche „Auslegung" mit einer andern durch die Gemeinsamkeit eben der Beziehung auf den biblischen Text verknüpft sein.

Es ist schwerlich richtig, wenn geurteilt wird, das gelte von jeder allegorischen Erklärung überhaupt. Allegoresen können unterschiedlich weit von dem entfernt sein, was der auszulegende Text wirklich aussagt. Eine Deutung der kriegerischen Ereignisse in Israel auf die Beziehung Gottesvolk und Weltmacht hat ihren guten Sinn. Und auch die Weiterführung dieser Deutung im ausgesprochen allegorischen Sinn auf das einzelne Individuum – der Christ im Kampfe mit der Versuchung – kann immer noch eine gewisse Beziehung zu dem im biblischen Text Gesagten wahren. In dem Maße, als eine solche Beziehung gewahrt bleibt, ist auch eine echte Beziehung zwischen verschiedenen Auslegungen der gleichen Erklärungsart eben durch die gemeinsame Relation auf den biblischen Text möglich.

Bei den allegorischen Erklärungen des HL fehlt diese Beziehung. Deshalb wuchern sie auch so üppig, leisten aber nichts für das Textverständnis. Bloß im Blick auf den Text des HL könnte eine Erklärung wie diejenige des Athanasius mit der von Rupert gebotenen den Platz vertauschen. Das ist – um ein ausgesprochenes Kontrastbeispiel zu nennen – undenkbar in der Auslegungsgeschichte des Römerbriefes. Eine Theologiegeschichte als Auslegungsgeschichte des Römerbriefes wäre möglich. Beim HL ist so etwas ausgeschlossen. Das meint natürlich nicht, daß die theologiegeschichtlichen (und gelegentlich auch kirchen- und geistesgeschichtlichen) Voraussetzungen, unter denen die Erklärer stehen, nicht wirksam seien und auf das Aufkommen gewisser Allegoresen Einfluß haben können [1].

Es ist bereits angedeutet worden, daß die zwei gegensätzlichen Erklärungsarten, die wörtliche und die allegorische, sozusagen von Anfang an nebeneinander bestanden haben. Dogmatisch-kirchenrechtliche Momente bewirkten es, daß die wörtliche Auffassung nicht offen ans Licht treten konnte. Die hemmenden Bedingungen waren kaum gefallen, als die literale Erklärung in rascher Folge in verschiedenen Ausprägungen auf den Plan kam. An sich ist es durchaus möglich, daß ein Wechsel in der Methode der Auslegung eines Textes Er-

[1] Die Kommentare des Lyraners und von Jacob Perez de Valentia setzen die mittelalterlichen polemischen Auseinandersetzungen zwischen jüdischen und christlichen Theologen voraus. Die ästhetische Würdigung hat keinen Zufallsplatz in der Geschichte. Die geistvolle allegorische Deutung Hugs verrät im Vorgehen im ganzen und im einzelnen den Einfluß historisch-kritischer Betrachtungsweise.

gebnis intensivster Bemühung um eben diesen Text ist. So verhält es sich aber nicht beim HL. Durch den Text als solchen sah sich kein Allegorist genötigt, ihn künftighin nicht mehr allegorisch, sondern wörtlich zu erklären. Deshalb macht der Wechsel der Erklärungsarten noch keine Auslegungsgeschichte.

In bezug auf einen Umstand kann man geteilter Meinung sein darüber, ob in der Beziehung der jeweiligen Auslegungen auf den Text des HL ein Moment echt geschichtlicher Verknüpfung verschiedener Erklärungen untereinander erkennbar sei. Es betrifft den literarischen Charakter des Buches, d. h. ob im HL eine einheitliche Dichtung vorliege, die *ein* Motiv dramatisch abhandelt, oder ob es sich um eine Sammlung verschiedener Stücke handle, um einen Blütenstrauß lyrischer Gedichte, die durch die Gemeinsamkeit der Gattung und des Themas zusammengehalten werden. Für die kirchlich gebundene Auslegung freilich stand die Einheitlichkeit fest, weil sie durch die Überschrift – *das* Lied der Lieder – eindeutig bezeichnet schien. Diese Voraussetzung war für die Ausleger des 17. und 18. Jahrhunderts nicht mehr bindend. So hätte also die Bemühung um die Klärung dieser Frage durch das Medium des zu deutenden Textes zu einer echt geschichtlichen Beziehung verschiedener Auslegungen führen können. Es ist natürlich auch dazu gekommen, daß man sich gegenseitig las, zitierte, kritisch beurteilte oder auch zerzauste. Aber ob es zu einem Hören kam, das auf Verstehen zielte, darf zum mindesten gefragt werden. Es ist eigenartig zu sehen, wie der Text des HL bei den Erklärern, die von dessen Einheitlichkeit überzeugt waren, gerade in bezug auf diesen kritischen Punkt wenig zur Geltung kam. Jeder Versuch beispielsweise der dramatischen Deutung stieß auf Schwierigkeiten. Sie hätten den Erklärer nötigen müssen, seine Konzeption der Einheitlichkeit des Gegenstandes vom Text her kritisch zu prüfen. Das geschah aber nicht. Vielmehr verleitete die vorgefaßte Meinung dazu, den Text mit allerlei Erklärungskünsten zu meistern[1]. Das gefährdet die organische geschichtliche Beziehung solcher Auslegungen untereinander.

Eine Fragestellung jedoch verknüpft verschiedene Auslegungen durch ein geschichtliches Moment, diejenige nach der Kanonizität des Buches. Wäre der Umstand, daß das HL im Kanon ist, von Anfang an und durch die Kirchengeschichte hindurch als bedrängende Frage, als

[1] Solche Kunststücke sind oft nicht weniger gewalttätig als diejenigen der Allegoristen. Aufschlußreich ist die synoptische Tabelle der verschiedenen Erklärung gleicher Stellen durch Vertreter der dramatischen Auffassung bei Reuss (vgl. S. 257 Anm. 1) in seinem Bibelwerk (Einl. S. 318–343).

Anstoß zum Nachdenken empfunden worden, dann hätte das die verschiedenen Erklärer zum Gespräch miteinander genötigt. Theodor von Mopsuestia, Castellio – sie zeigen, daß der Finger nicht auf diese Stelle gelegt werden durfte. Bis ins 17. Jahrhundert blieb es dabei. Die Kanonizität galt entweder als selbstverständliche undiskutierbare Voraussetzung – von ihr aus wurde allegorisch erklärt – oder sie wurde verständnislos flach in Frage gestellt, eben von Theodor von Mopsuestia. Erst in der neueren Zeit wird sie zum Problem, das als gemeinsamer Gegenstand der Bemühung verschiedene, ja verschiedenste Auslegungen und Versuche miteinander verknüpft. Davon wird weiter unten noch zu handeln sein.

Würde der zuletzt erwähnte Umstand die Auffassung vom HL durch die ganze Kirchengeschichte hindurch bewußt bestimmen, dann könnte von einer Auslegungsgeschichte die Rede sein. Das ist aber nicht der Fall. Es wäre deshalb sinnlos, eine Vollständigkeit in der Aufzählung von Namen und ausgefallenen Einfällen anzustreben. Solch eine vollständige Sammlung hätte Museumscharakter. Auslegungsgeschichte jedoch soll Werkzeug für die Arbeit in der wissenschaftlichen Werkstatt bereitstellen. Das leisten Untersuchungen, die umgrenzten Problemstellungen gewidmet sind, etwa der verschiedenartigen Durchführung einer bestimmten Deutungsart, oder dem theologischen Gehalt der Aussagen verschiedenartiger Auslegungen zu einem zentralen Theologumenon[1].

II

Welche Auslegungsarten des HL sind zu unterscheiden? Die Antwort auf diese Frage auf Grund der verschiedenen Referate zu geben ist nicht so leicht, weil in terminologischer Hinsicht unausgeglichene Auffassungen vertreten werden. Das ist auch nicht überraschend, ist doch der geschichtliche Tatbestand verwickelt.

Einige Hinweise auf wichtige Beispiele müssen genügen. Origenes hat mit seinen Beobachtungen über die dramatische Form des HL einerseits und den Ausführungen über die Ausdrucksweise der Schrift, die in Ausdrücken, die Äußeres bezeichnen, von Inwendigem (Geistlichem) spreche[2], die verschiedenartige Durchführung der übertragenen

[1] Z. B. J. Beumer, Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik, in Zeitschrift f. Kath. Theol. 76 (1954), S. 411–439. Ferner der S. 266 Anm. 1 genannte Aufsatz von Welsersheimb.

[2] GCS Origenes Bd. 8, S. 64, 17 ff: „. . . scripturis divinis per homonymas, id est per similes appellationes, immo per eadem vocabula et exterioris hominis membra et illius interioris partes affectusque nominantur eaque non solum vocabulis, sed et rebus ipsis sibi invicem comparantur." Aus dem „et . . . et" ließe sich herauslesen,

Deutung für die Folgezeit wirksam angebahnt. Als allegorisch wird dann vielfach die Erklärung des HL auf das Verhältnis Gottes zu seinem Volk, bzw. des Christus zu seiner Gemeinde, als mystisch diejenige auf das Verhältnis Gottes, bzw. Christi zur (glaubenden) Seele aufgefaßt. Die erste Erklärung nach dem vierfachen Schriftsinn hat Honorius von Autun (oder Honorius Augustodunensis) (um 1100) geliefert. Im Blick auf das Schicksal des Luys Ponce de Leon über 400 Jahre später nimmt man sie mit Spannung zur Hand, weil in ihr als in einer kirchlich nicht verworfenen Schrift zum erstenmal der sensus historicus, also der natürliche Wortsinn, vertreten sein muß. In der Tat spricht Honorius zuerst vom Verhältnis zwischen Salomo und der ägyptischen Prinzessin, aber dann treten auch noch drei andere Bräute auf – eine babylonische Braut, die Sulamithin und schließlich noch Mandragora (= die personifiziert verstandenen Liebesäpfel HL 7, 14) –, und aus der Erklärung wird deutlich, daß dieser historische Sinn nicht viel mehr als Hilfsgerüst ist, um einen komplizierten heilsgeschichtlichen Aufriß entfalten zu können. Es ist begreiflich, daß *dieser* historische Sinn weder Aufregung gestiftet noch Schule gemacht hat[1].

---

daß dem Wortsinn nachzugehen sei. Origenes hat dies bekanntlich beim HL nicht getan.

[1] MSL 172, Sp. 347–513 (einschließlich des Sigillum B. Mariae). Der Erklärung sind zwei Prologe vorausgeschickt, die unter sich nicht recht zur Deckung gebracht werden können. Ob deswegen der erste der beiden dem Honorius abzusprechen ist, kann wohl nicht so ohne weiteres behauptet werden, da fleißige und ehrerbietige Sammler – ein solcher war Honorius vor allem, vgl. das Urteil Amanns im Dictionnaire de Théologie Catholique 7, Sp. 152 „. . . . Dépourvu d'originalité, mais liseur infatigable . . .“ – viel zu verdauen vermögen.

Der historische Schriftsinn wird meist in engem Anschluß an den Vulgatatext gegeben, zu dem Honorius manchmal nicht mehr als die Namen hinzufügt, also etwa Salomo, Tochter Pharaos. Selbstverständlich hat er dem Wortlaut des Textes Aufmerksamkeit geschenkt, wie gleich aus der Bemerkung zu 1, 2 hervorgeht: „Hoc historice sic intelligitur: Salomon filiam Pharaonis ad se venientem osculo suscipiens dixit: Tu desiderasti meum osculum, et ego osculor te, fruens uberibus tuis: quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis. Quod est dicere: Magis volo uberibus tuis perfrui, quam vino inebriari vel optimis unguentis deliciari.“ „Ubera“ im Vulgatatext für das hebr. dôdîm macht den Vers eigentlich unverständlich. Honorius kann nicht auf den hebräischen Text zurückgehen; dafür behilft er sich mit einer den Text erweiternden Paraphrase, die aus der zweiten Hälfte des Wortes der Braut ein Wort Salomos macht. – Die engen Grenzen der Eruierung des historischen Sinnes zeigen sich jedoch darin, daß er beispielsweise die konkrete Frage zu 1, 4, ob eine solche Aussage unter der Voraussetzung, daß es sich hier um Salomo und die Tochter Pharaos handle, denkbar sei, gar nicht richtig aufkommen läßt: „Hoc utrum in re ita fuerit non multum curatur, cum mystica res hic intelligatur.“ – Besonders aus der zweiten Vorrede, die den auch durchgeführten Plan der Erklärung enthält, geht deutlich hervor, daß der allegorische Grundaufriß die alles beherrschende Konzeption ist. Das traditionell Gegebene soll möglichst hineinverarbeitet werden. Der historische Sinn wird eigentlich mehr beiläufig berücksichtigt, in Traktat 2–4 nur noch sporadisch und uneinheitlich. Anstößig konnte dieser historische Sinn gar nicht werden, weil er von Anfang an ganz in der Zuordnung zur allegorischen Bedeutung gesehen wurde.

Ganz anders verhält es sich mit der Ermittlung des Wortsinnes bei Luys Ponce de Leon. Zwar schließt sie sich auch eng an den Wortlaut des Textes an. Aber er gibt so eine Art knapper Texterklärung nahezu grammatischer Art, um zu verdeutli-

Die Terminologie des vierfachen (gelegentlich bis zum siebenfachen erweiterten) Schriftsinnes mit der Nennung des allegorischen Sinnes als einer Unterart neben dem tropologischen (oder moralischen, oder mystischen) und dem anagogischen hat das Bemühen um eine klare Begriffsbestimmung eher gehindert als gefördert. In dem Maße, als versucht wurde, sich über die Geschichte der Auslegung des HL einen Überblick zu verschaffen, setzte auch die Reflexion über die verschiedenen Begriffe ein. Kleuker[1] unterscheidet die mystische, die typische, die Deutung Luthers und die hieroglyphische Deutung Pufendorfs als Unterarten der allegorischen Erklärung, der er dann als einzige andere Erklärungsart die ästhetische Erklärungsart gegenüberstellt. Er reduziert also im Prinzip die verschiedenen Arten der Erklärung auf zwei, die allegorische und die ästhetische[2]. Oettli[3] unterscheidet die typologische Betrachtung von der allegorischen und hält dafür, daß die typologische Erklärung geringeren Bedenken unterliege als die allegorische. Dabei versteht er unter typologischer Erklärung eine Deutung, „die im Hohenlied einen von seinem Verf. nicht ausdrücklich beabsichtigten, aber in der Natur des dargestellten Gegenstandes selbst liegenden Typus höherer geistiger Dinge erkennt"[4]. Kuhl[5] disponiert seine Ausführungen nach der zeitlichen Folge, in der verschiedene Erklärungsarten auf den Plan traten. Auf die allegorische (rein dogmatisch tendierte) Auslegung in den verschiedensten Spielarten folgt die dramatische Auffassung[6], auf diese diejenige als lyrisch-bukolische Dichtung, schließlich in neuester Zeit die mythologische Erklärung[7].

---

chen, was im biblischen Text dasteht. Er ist in der Lage, auf das Hebräische zurückzugreifen. Er verzichtet auf eine Ganzheitserklärung, die von einer einheitlichen Konzeption des Buches ausginge, also etwa vom Verhältnis des Salomo zur ägyptischen Prinzessin. Es ist begreiflich, daß Luys Ponce de Leon seiner HL-Auslegung wegen angegriffen wurde. Er tat, was dem katholischen Ausleger erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit möglich ist: er nahm einen nicht allegorischen Grundsinn des HL an. Das war eben bei Honorius nicht der Fall.

[1] Vgl. op. cit. S. 90 ff.

[2] Diese Gegenüberstellung von allegorisch und ästhetisch ist in terminologischer Hinsicht nicht glücklich zu nennen; vgl. auch Anm. 7 auf dieser Seite.

[3] Im kurzgefaßten Kommentar zum AT und NT von Strack-Zöckler, VII/VIII S. 168.

[4] Diese Formulierung ist nicht befriedigend. Der dehnbare Ausdruck „nicht ausdrücklich beabsichtigt" läßt eben doch offen, was der Verfasser des HL wirklich gewollt hat. Zu fragen wäre auch, wie weit die Begriffe typisch und typologisch miteinander vermengt werden.

[5] Vgl. op. cit.

[6] Auch Haller (im Handbuch zum AT, hgb. von Otto Eißfeldt) unterscheidet in gleicher Weise allegorische und dramatische Deutung.

[7] Hierzu ist Folgendes zu bemerken. Die Erklärung des HL als Drama oder als lyrisch-bukolische Dichtung betrifft die literarische Gattung, während allegorische und mythologische Erklärung von der Frage nach dem ursprünglich gemeinten letzten Sinn der Dichtung ausgehen. Ein allegorisch gemeinter Text kann in Form eines Dramas oder in derjenigen lyrischer Dichtung – selbstverständlich auch in Prosa – abgefaßt sein. Kurz gesagt: allegorisch, dramatisch, lyrisch-bukolisch und mythologisch sind Unterscheidungen, geeignet die geschichtliche Folge der verschiedenen Auslegungen zu veranschaulichen, aber sie geben kein zwingendes Einteilungsprinzip für die möglichen Arten der Auslegung.

Auf die verschiedenen Erörterungen seitens katholischer Autoren über die Arten der Erklärung des HL geht Welsersheimb[1] im ersten Teil seines (im übrigen nicht auslegungsgeschichtlich tendierten) Aufsatzes über „Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied" ein. Vor allem bemüht er sich, der „tadelnswerten Vermengung von Allegorese und Typologie", wie er sie bei verschiedenen katholischen Autoren trifft, klärend entgegenzutreten. Er unterscheidet Typus und Antitypus als Seinsbeziehungen, die dem Verständnis der Seinsordnung dienen sollen, von der Allegorie als einer Darstellungsform, die dem logischen Bereich zugehöre. Gestalten oder Sinnbilder einer Allegorie seien deshalb nicht Vorbilder, sondern Sinnbilder eines vergangenen oder gegenwärtigen oder zukünftigen Wirklichen. Typen seien dagegen stets historische Vorbilder. Wörtlich fährt er dann in diesem Zusammenhang weiter: „Diese beiden Ordnungen müssen wieder vom heilsökonomischen System der Vorgabe, des Vollzugs und Nachvollzugs unterschieden werden. Eine klare Unterscheidung dieser drei Systeme kann dem Verständnis der Hl. Schriften nur dienlich sein."[2] Nach dieser Stelle unterscheidet also Welsersheimb drei Arten der Schrifterklärung, die allegorische, die typologische und die heilsökonomische, aber aus der Schlußzusammenfassung des ersten Abschnittes seines Aufsatzes geht hervor, daß er, was die Auslegung des HL betrifft, nur mit den zwei ersten Arten, also der allegorischen und der typologischen, rechnet[3]. Zu beachten ist ferner, was Welsersheimb im Anschluß an Gietmann über den Vollzug der allegorischen Erklärung ausführt. Er grenzt sich polemisch gegenüber solchen katholischen Autoren ab, die dem Wortsinn einer allegorischen Rede keine selbständige Bedeutung zugestehen. „Es ist nicht einzusehen, warum die Allegorie schlechthin nur rhetorische Figur sein darf. Man kann sich doch ganz gut eine Parabel vorstellen, deren materiell-bildlicher Sinn rein in sich genommen schon höchst interessant und lehrreich ist, die aber darüber hinaus noch eine andere, allegorische Bedeutung besitzt, wie etwa das Gleichnis vom barmherzigen Samariter." Es folgt dann eine allegorische Deutung eben dieses Gleichnisses auf die Erlösung der todwunden

[1] Leopold Welsersheimb (SJ), Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied, Zeitschrift f. Kath. Theol. 70 (1948), S. 393 ff.

[2] L. Welsersheimb, aaO S. 395 f.

[3] Positiv ist hierzu zu bemerken, daß Welsersheimb also die heilsökonomische Deutung des HL – etwa in dem Sinne: die im HL besungene geschichtlich einmalig ganz bestimmte Ehe zwischen zwei Partnern (etwa Salomo und Sulamith) ist Praefiguration der „Ehe" zwischen Christus und der Gemeinde, oder Praefiguration der Geburt des Logos aus der Jungfrau Maria usw. – als ausgeschlossen betrachtet. Das schließt aber offenbar nicht aus, daß man das, was im HL aus dem Bereich der Seinsordnung der (irdischen) Ehe zwischen Mann und Frau gesagt wird, auf die Seinsordnung der Beziehung Gottes zu seinem Volk beziehen kann. Hier tritt das Unbefriedigende seiner Ausführungen in Erscheinung: Die Unterscheidung von allegorisch und typologisch in dem von Welsersheimb vorgenommenen Sinn ist praktisch von geringer Bedeutung. Würde er unter typologisch das verstehen, was er an dritter Stelle als heilsökonomische Erklärung bezeichnet, so könnte man ihm beipflichten, vor allem auch darin, daß eine typologische Deutung, in diesem strengen Sinne verstanden, durch den ganzen Charakter des HL ausgeschlossen ist.

Menschheit[1]. Der Wortsinn ist also nicht nur möglich, sondern er kann höchst interessant und lehrreich sein. Diese Auffassung wird aber nicht von allen katholischen Auslegern geteilt. Immerhin ist es beachtenswert, daß es Auslegungen gibt, die sich überhaupt nur mit dem Wortsinn befassen, dabei aber freilich deutlich betonen, daß damit das eigentlich im HL Gemeinte noch nicht erfaßt sei.

Von Einheitlichkeit in terminologischer Hinsicht ist nicht die Rede. Man erkennt unschwer, daß die geschichtlichen Bedingungen, unter denen die Erklärung des HL erfolgte, dazu beitrugen, das Bild zu komplizieren. Wäre der allegorische Sinn des Buches unzweifelhaft, unwiderleglich festgestanden, dann hätten nicht ein neuer Erklärungsversuch frühere Versuche, eine neue Erklärungsart die andere, abgelöst. Der allegorische Sinn konnte aber schon deswegen nicht zwingend feststehen, weil im HL selber keine Andeutung in dieser Richtung gegeben ist. Von der willkürlichen Behauptung aber, daß man es mit einer Metapher zu tun habe, ist der Schritt zu allen möglichen und unmöglichen Umdeutungen nur noch ein kleiner. Der mehrfache Schriftsinn bot erst noch bequeme Möglichkeit, allerlei unterzubringen. Diese Termini des mehrfachen Schriftsinnes geben aber unter diesen Umständen kein Einteilungsprinzip an die Hand, um die Arten der Auslegung des HL sinnvoll und übersichtlich zu gliedern.

Jeder Ausleger des HL stand oder steht vor zwei grundlegenden Fragen: Hat dieses Buch *einen* oder einen *doppelten* Sinn? Und: Was besingt dieses Lied der Lieder?

Zunächst zur ersten Frage nach dem *Sinn* des Buches. Sie ist so gemeint, daß nach der ursprünglichen Absicht des Verfassers des HL, bzw. nach dem ursprünglichen Sinn der Dichtung gefragt wird. Jeder Ausleger muß sich diese Frage selber mehr oder weniger deutlich stellen und mit seiner Auslegung gibt er die Antwort, die ihm maßgebend ist. Es sind der Frage entsprechend zwei Antworten möglich.

Entweder: Das HL hat *einen* Sinn und nicht mehr. Es ist – das gilt für die kirchlich maßgebende Deutung bis über das Mittelalter hinaus – eine Metapher, d. h. die Worte sprechen von der natürlichen Liebe zwischen Mann und Weib, meinen aber etwas anderes, so wie etwa der Fabeldichter von Tieren erzählt, damit aber an Vorgänge aus dem Bereich des menschlichen Lebens denkt[2]. – Das HL hat *einen* Sinn und

[1] L. Welsersheimb, aaO S. 398.

[2] Der Hinweis auf die Tierfabel ist insofern nicht ganz zutreffend, als die älteren Fabeln meistens mit einer hinzugefügten „Moral" eben ausdrücklich angeben, daß die Geschichte uneigentlich gemeint ist. Ein modernes Beispiel einer Tierfabel, deren übertragener Sinn ohne jeden Hinweis dem Leser sogleich deutlich ist, bietet Orwells Animal Farm. An diesem ganz profanen Beispiel wird deutlich, welche Probe ein Text unbedingt bestehen muß, soll von ihm behauptet werden kön-

nicht mehr – so urteilen aber auch Theodor von Mopsuestia und Castellio und später viele andere –, nämlich den buchstäblichen. Es meint das, wovon es spricht, die Liebe zwischen Mann und Weib. Es ist keine Metapher.

Oder: Das HL hat der Absicht des Verfassers entsprechend einen *doppelten* Sinn. Es zielt ursprünglich auf das, wovon es den Worten nach spricht, nämlich auf das natürliche Liebesverhältnis zwischen Mann und Weib ab; es spricht aber gleichzeitig metaphorisch auch noch in irgendeiner Weise von Gott und dem Menschen.

Zur zweiten Frage: Was wird im HL besungen? Die verwirrende Fülle von Erklärungen läßt sich auf zwei grundsätzlich verschiedene Arten zurückführen. Das metaphorisch oder buchstäblich zu verstehende Buch beschreibt entweder *Beziehungen* oder *geschichtliche*[1] *Vorgänge.*

Entweder: Das HL handelt von *Beziehungen.* Wird es wörtlich verstanden, dann vom Verhältnis Mann und Weib beispielsweise in der Ehe oder in einem freien Liebesverhältnis. Wird es metaphorisch verstanden, dann als handelnd von der Beziehung Gott – Mensch, oder Christus – menschliche Seele, oder die Weisheit (Chokma) – der Mensch usw.

Oder: Das HL handelt von *geschichtlichen Vorgängen.* Vor allem die metaphorische Auffassung ist in dieser Richtung in verschiedenster Weise durchgeführt worden. So wurde das HL gedeutet auf die Geschichte von der Befreiung Israels aus Ägypten; auf die Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes; auf eine Zusammenfassung der Geschichte des Alten Testaments und des Neuen Testaments; auf die (mit einer ganz bestimmten Tendenz erzählte) Geschichte der Trennung des Nordreiches von Juda unter Rehabeam; (in Verbindung mit einer kühnen Synopse entsprechend gedeuteter Stellen aus alttestamentlichen Prophetenbüchern und der Apokalypse) auf die Geschichte der christlichen Kirche usw. Auf der Seite der wörtlichen Auffassung des HL korrespondiert diesen Deutungen auf Geschicht-

nen, daß er nur übertragen aufgefaßt werden dürfe: verschiedene unbefangene Leser müssen rein vom Text her auf dieselbe Deutung kommen. Das wird bei Animal Farm unzweifelhaft der Fall sein. Nicht aber beim HL, auch wenn Leser vorausgesetzt werden, die mit der Welt der Bibel vertraut sind. Unzweifelhaft wird unter dem Bild von Liebe und Ehe in der Bibel vom Bund Gottes mit dem auserwählten Volk gesprochen. Aber wo solche Bilder gebraucht werden, wird auf ihren übertragenen Charakter immer deutlich genug hingewiesen. Deshalb muß das HL bei der Entscheidung dieser Frage billigerweise mit einem metaphorisch zu verstehenden Text verglichen werden, dessen Sinn auch ohne beigefügte „Moral" ohne weiteres feststeht.

[1] Der Begriff „geschichtlich" ist hier in einem weiteren Sinne zu verstehen; auch das Heilsgeschichtliche gehört dazu.

liches vornehmlich die dramatische Deutung in ihren verschiedenen Spielarten.

Es ist nicht überraschend, daß auch kombiniert wird. Man trifft nicht nur die schon erwähnte Doppelauffassung an, daß das Buch sowohl buchstäblich als auch übertragen zu verstehen sei, sondern es wird auch die Erklärung auf Beziehungen mit derjenigen auf geschichtliche Vorgänge verknüpft, so z. B. bekanntermaßen bei Origenes. Was herauskommt, wenn rein kompilatorisch und epigonenhaft zusammengetragen wird, zeigen entsprechende mittelalterliche Auslegungen, am eindrücklichsten vielleicht die Glossa interlinearis, die vielfach alternativ Deutungen anbietet, die mit dem, was im selben Vers zu einem andern Wort gesagt ist, gar nicht mehr vereinbar sind.

Eine tabellarische Veranschaulichung möge zeigen, daß die doppelte Unterscheidung einerseits von buchstäblich und metaphorisch, anderseits von Beziehungen und Geschichtlichem geeignet ist, die große Fülle von Deutungen einigermaßen befriedigend zu gliedern. Man ist so nicht gezwungen, Begriffe voneinander abzugrenzen, die befriedigend gar nicht richtig voneinander abgegrenzt werden können, z. B. allegorisch und mystisch. Es wird so aber auch vermieden,

	Beziehungen	*Geschichtliche Vorgänge*
metaphorisch	Gott/Christus – die Seele: Origenes/Bernhard u. a. Gott – die Regierung: (Augustin)/Luther Beziehungen altkananäischer Gottheiten untereinander: mythologische Deutung	Befreiung Israels aus Ägypten: jüdische Ausleger (u. a.) Menschwerdung Christi: Athanasius Mariologie: Rupert v. Deutz u. a. Geschichte des Alten und Neuen Testaments: Aponius, Jac. Perez de Valentia u. a. Kirchengeschichte: Coccejus Trennung des 10 Stämmereichs von Juda: Hug
buchstäblich	Ehe: Braut – Bräutigam Gatte – Gattin Auffassung als Hochzeitslieder, welche die ideale Ehe schildern, z. B. neuere katholische Ausleger (Thilo) Freier Liebesbund: Auffassung als Sammlung von Liedern rein erotischen Charakters, z. B. Haupt	Salomo – Pharaos Tochter Salomo – Sulamith – Hirte usw. = dramatische Deutung in ihren verschiedenen Durchführungen

theologiegeschichtlich prägnante Begriffe, wie allegorisch, typologisch usw., neben Begriffen aus dem Bereich literarisch-ästhetischer Betrachtungsweise, wie lyrisch, dramatisch, in der gleichen Aufzählung verwenden zu müssen. Auch die jüngste Erklärungsart, die mythologische Deutung, läßt sich in einer solchen Gliederung unterbringen.

III

Das HL hätte nicht „eine Leidensgeschichte seiner Auslegung" (Oettli), wenn es nicht als ein Buch des Alten Testamentes hätte ausgelegt werden müssen. Die Fülle an schrankenlos willkürlichen unter sich oft schroff gegensätzlichen allegorischen Deutungen läßt sich wenigstens in dieser Hinsicht auf *einen* Nenner bringen: es geht um eine Schrift, die zum alttestamentlichen Kanon gehört.

Die Kirche übernahm das Buch, wie im ersten Abschnitt bereits bemerkt wurde, als kanonisch zugleich mit dem übertragenen Verständnis. Die zugrunde liegende Auffassung läßt sich so umschreiben: Eine dem Kanon angehörige Schrift kann nicht so, wie es im HL der Fall wäre, von der natürlichen Liebe handeln. Also muß es allegorisch verstanden werden. Theodor von Mopsuestia ging vom gleichen Kanonbegriff aus, ließ aber die Frage der Zugehörigkeit des HL offen. Seine Auffassung lautet also: Das Buch handelt von der natürlichen Liebe, also kann es nicht mit Recht dem Kanon angehören [1].

Damit waren zwei gegensätzliche Positionen bezogen, von denen die eine kirchlich gültig war, während die andere nach außen hin verborgen bleiben mußte. Es ist gar nicht verwunderlich, daß grundsätzliche Erörterungen über die Zugehörigkeit zum Kanon durch Jahrhunderte hindurch überhaupt gar nicht angestellt werden. Wer davon ausging, daß das HL zur Bibel gehört, hatte keinen Anlaß zu Bedenken; wem umgekehrt das wörtliche Verständnis des Buches feststand, der versuchte nicht, es in irgendeiner Weise für den Kanon zu retten.

Nachdem sich die natürliche Auffassung auf der Seite der protestantischen Ausleger weithin durchgesetzt hatte, und die Fragen nach den geschichtlichen Bedingungen der Kanonbildung aufgenommen wurden, mußte auch über die Aufnahme des HL in den Kanon nachgedacht werden. Aber nach dem Vorhandenen zu schließen wurde diese Frage merkwürdig leicht genommen. Die Erklärer waren offenkundig vor

[1] Man kann also nicht sagen, daß Theodor von Mopsuestia den Umfang des Kanons enger oder weiter gezogen hätte als seine Richter. Diese hätten ja ein wörtlich zu verstehendes HL im Kanon auch nicht geduldet und forderten deshalb die Allegorese. Theodor dachte nur unbefangener einerseits über den Charakter des HL, andrerseits über die Entstehung des Kanons. – Bei Castellio ist die Fragestellung nicht ganz dieselbe, insofern bei ihm eine asketisch-rigoristische Haltung durchschlägt, die seinem zunehmend verschärften Gegensatz gegenüber der reformatorischen Grundposition entspricht. In der praktischen Auswirkung kam sein Einspruch gegen das HL natürlich auf dasselbe heraus wie derjenige des Theodor von Mopsuestia.

allem bemüht, den literarischen Charakter des HL in für sie befriedigender Weise aufzuhellen. War das gelungen – etwa so, daß der Text mit den unvermeidlichen Zusätzen, Korrekturen und Umstellungen als Drama gelten mochte –, so schien es diesen Auslegern das Selbstverständlichste zu sein, daß das Buch, wie sie es verstanden, auch dem Kanon einverleibt wurde. Deutlich spricht das W. Fr. Hezel[1] aus, der in seiner dramatischen Auffassung (in den Spuren von G. W. Wachter und J. C. Jacobi) sowohl vom moralischen Wert der Dichtung wie auch von der Klugheit Salomos überzeugt[2] war und deshalb den Platz im Kanon ganz in Ordnung fand[3]. In einer schwierigeren Lage befand sich der Erklärer, der nicht nur die allegorische Umdeutung ablehnte, sondern dem Buch auch religiös-moralisch-erbauenden Wert absprach, es sogar eher als nicht ungefährlich betrachtete. In dieser Richtung spricht sich W. F. von Hufnagel[4] aus, der einen unbefangenen Blick dafür bekundet, daß keine einheitliche Dichtung vorliege[5]. Aber was bahnte

[1] Wilhelm Friedrich Hezel's Neue Übersetzung und Erklärung des Hohen Liedes Salomons . . ., Leipzig und Breslau 1777.

[2] Vom moralischen Gehalt weiß er in der Einleitung (S. 3 f) zu sagen: „Freilich . . . wird man . . . kein geistliches Brautlied auf Christus und die Kirche, keine Weissagungen von Schicksalen der jüdischen oder christlichen Kirche, sondern die Pflicht eines Frauenzimmers überhaupt eingeschärft finden, tugendhaft zu leben, denjenigen Lüsten, welche dreiste Mannspersonen in ihr rege machen, zu gebieten, und eine Beherrscherin ihrer selbst zu werden; und insbesondere die Pflicht eines verehligten Frauenzimmers, eher königliche Gnade, königliche Pracht und Gemächlichkeiten zu verschmähen, als demjenigen untreu werden, mit welchem sie sich vermählet hat." Über die Verfasserschaft Salomos plaudert er (ebd. S. 19 f) im Stil und auf dem Niveau des billigen Liebesromans: Salomo habe sich in der ganzen Angelegenheit als kluger Politiker erwiesen. Dem Pöbel sei die Sache mit der Schäferin vermutlich schon bekannt gemacht worden. Ein Redeverbot hätte natürlich den – an sich begreiflicherweise etwas übeln – Handel erst recht publik gemacht. Darum habe sich Salomo entschlossen, die ganze Geschichte so darzustellen, als hätte er gar nie im Sinn gehabt, die anmutige Schäferin in seinen Harem zu nehmen. Um eine Probe soll es sich gehandelt haben, um in diesem Zusammenhang ein Muster ehelicher Treue darzustellen. „Und gewiß, wenn Salomo so frei von diesem Auftritt sprach und nichts verheimlichte, so mußte das Volk auf den Verdacht fallen, Salomo habe dieses Frauenzimmer nicht verführen, sondern nur auf die Probe stellen wollen . . . Ja, ich behaupte, die Bekanntmachung dieser Geschichte habe dem Könige mehr Ehre gebracht, als die Tat selbst, gesetzt, seine Absicht wäre auch bloß gewesen, die Treue der Sulamith auf die Probe zu stellen." Einfacher geht es nicht mehr!

[3] Ebd. S. 4 f: „War es nun für den Morgenländer nicht beleidigend, verletzte es seine Schamhaftigkeit nicht, war es vermögend, seinen moralischen Charakter zu bessern: warum wollen wir an der göttlichen Eingebung desselben zweifeln . . .?" Er räumt dann freilich ein, daß, wer in seinem zarten Gewissen Anstoß nehme, lieber das HL als „menschliches Product" (= nicht von Gott eingegeben) auffasse (das – so muß man wohl sinngemäß ergänzen – durch ein Versehen in den Kanon geraten sei), als daß man des HL wegen den Kanon gesamthaft verwerfe.

Ebd. S. 20 verrät Hezel seine getroste Überzeugung, daß er das Rätsel des HL endgültig gelöst habe: „Nun finde ich also keine Schwierigkeit mehr! Nun kenne ich den Salomo als Verfasser dieses fürtrefflichen Liedes! Nun ist mir alles dasjenige klar, was man bisher für rätselhaft hielt!"

[4] W. F. von Hufnagel, Salomo's Hohes Lied geprüft, übersetzt, erläutert, Erlangen 1784

[5] Ebd. S. XVI f: ich „fühl'. . . selbst, daß feinere Züge mit stärkeren, Bescheiden-

dann einer solchen Dichtung den Weg in den Kanon? „Mit der ehrwürdigen Sammlung jüdischer Nationalurkunden erhielten wir ein kleines Buch . . . Auch diese Lieder, wie jene historischen Urkunden (Hufnagel denkt an Ruth, Esther und das Richterbuch) gehören zur *Geschichte des Volkes,* nicht so eigentlich zur *Religion des Volkes.*“ [1] Eine solche Antwort geben heißt, die notwendige Erklärung nur hinauszuschieben, m. a. W. auf eine wirkliche Erklärung verzichten. – Das darf nicht gesagt werden von J. G. Herder [2], der sich eindringlich damit auseinandersetzt, daß dieses Buch, dessen Inhalt „Liebe und nichts als Liebe“ im „orientalischen Verständnis“ ist, in der Bibel steht. Seine Antwort beruht auf einer doppelten Voraussetzung, nämlich der salomonischen Urheberschaft und des erzieherischen Charakters der von Gott gegebenen Heiligen Schrift [3].

---

heit mit dreisten Forderungen, Unschuld mit tierischer Hitze abwechseln, so wenig nach meinem Gefühl diese Mannigfaltigkeit Plan ist. Mehrere Lieder der Lieder wurden gesammelt, und kamen höchst wahrscheinlich unter einander geworfen und unvollständig in diese Sammlung . . . So kam Mannigfaltigkeit in unser hohes Lied, mehr durch Zufall als durch Absicht, und es ist vielleicht zuviel Ehre für den Sammler, wenn man seine psychologische Ordnung der Gesänge bewundert, oder eine schwer zu bestätigende Hypothese, daß *ein* Dichter den Wachstum der Liebe, ihre ersten Keime bis zur Reife der Frucht, besungen habe.“ (Der letzte Satz ist wahrscheinlich gegen Herder gerichtet, weil er sich bis in den Wortlaut mit einer seiner Aussagen berührt.)

[1] Ebd. S. I und XXIII. Diese Auskunft ist sehr ehrlich, und etwas von ehrlicher Resignation ist auch aus dem Schlußsatz der ganzen Einleitung (S. XLVI) herauszuhören: „Was acht' ich des Vorwurfs, daß ich das hohe Lied zum hebräischen Musenalmanach herabwürdige, wenn nur *ein* Mädchen gewarnt wird, das hohe Lied – in einsamen Stunden nicht zur Erbauung zu lesen.“ – Zur Kanonisierung des HL als eines Stückes Nationalliteratur vgl. man auch Diestel im Bibellexikon von Daniel Schenkel, Bd. 3, S. 120 ff.

[2] J. G. Herder, Lieder der Liebe . . ., Leipzig 1778. (In der Ausgabe der Werke 1877 ff in Band 8 mit Beigaben, u. a. einem früheren ungedruckt gebliebenen Manuskript.)

[3] Ausgabe 1778, S. 121: „In der Natur spricht Gott nicht vom Holzkatheder zu uns und so wollte er auch nicht in der Schrift zu uns sprechen; sondern durch Geschichte, durch Erfahrung, durch Führung Eines Volks, dem ganzen Menschengeschlecht zum Vorbilde.“ In dieser Geschichte werden die Hauptpersonen dargestellt und zu diesen Hauptpersonen gehört Salomo, und nach dem, was über dessen viele Frauen und dessen Dichtwerke gesagt sei, müßten solche Lieder wie im HL Antwort auf die Frage geben, wie er gedichtet habe. Das HL sei so „göttlich-autorisierter Belag seines Charakters und Lebens“ (S. 123). Weiter unten: „Kurz, alle Schriften Salomo's werden hiemit *historisch und charakteristisch.* Sie sollen in sein Leben zurückgeführt, in seine Seele gelesen werden, so widersprechen sie einander nicht, sondern erklären einander. Keiner, als der die Sprüche schrieb, hat das Hohelied geschrieben, und der dies schrieb, wird auch wahrlich einst den Prediger zu schreiben haben. In diesem Sinne soll man die Bibel lesen; nicht alle Kräuter, wenn es auch Worte des Teufels wären, deswegen fressen, weil sie in der Bibel stehen und also ja zitierte Kräuter Gottes sind. *Zur Lehre,* sagen die Apostel, *ist uns, was da ist, geschrieben, zur Besserung und zum Unterrichte;* nicht zum dummen Anbeten und zum Verschlucken ohne Verdauung, wovon bei den besten sowohl, als schädlichsten Kräutern auch das Vieh stirbt.“

Herders Argumentation ist zu sehr mit der nicht haltbaren Autorschaft Salomos verknüpft, als daß sie sich als Erklärung der Aufnahme des HL in den Kanon halten ließe. Der zugrunde liegende Gedanke jedoch behält gleichwohl seinen Wert.

Es war nicht so, daß gleichzeitig auf der Seite der Vertreter der altkirchlich allegorischen Auffassung diesem Problemaspekt viel Mühe gewidmet worden wäre. Von seiten römisch-katholischer Erklärer wird das nicht erwartet. Aber wenn man etwa eine Dissertation über die Frage der kanonischen Autorität des HL zur Hand nimmt[1], die sich mit den Auffassungen eines Anhängers der natürlichen Deutung auseinandersetzt, bleibt eine Enttäuschung zurück: vom gelehrten Apparat einer Dissertation abgesehen wird argumentiert, als befände man sich noch zu Füßen des Origenes. Die Notwendigkeit der allegorischen Erklärung wird mit dem Hinweis darauf dargetan, daß der Literalsinn nicht aufgeht[2] und daß das allegorisch verstandene Buch seinen Platz im Kanon zu Recht einnimmt, muß gar nicht mehr bewiesen werden!

In Auseinandersetzung mit den Aufstellungen der historisch-kritischen Forschung von protestantischer Seite haben römisch-katholische Ausleger neuerdings dem Problemaspekt der Kanonisierung des HL wieder besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die Lösungsversuche entsprechen freilich ganz der traditionellen allegorischen Auffassung[3].

Man kann gewiß nicht sagen, daß die Frage beantwortet ist, die mit dem HL als einem Buch des alttestamentlichen Kanons aufgegeben

---

Herder denkt nicht an eine reichlich hypothetische Sammlung der jüdischen Nationaldenkmäler, sondern ihm ist es um das lebendige Bild einer geschichtlichen Gestalt als einem Mittel der Erziehung durch die Schrift zu tun. Der Erziehungsgedanke ist es letztlich, mit dem er die Kanonisierung des HL erklärt. Natürlich steht hinter dieser Anschauung nicht mehr der alte Kanonbegriff.

[1] Nicolaus Nonnen, Disputatio theologica de canonica authoritate Cantici Canticorum, Trajecti ad Rhenum 1725. Nonnen setzt sich mit den Thesen des 1752 verstorbenen William Whiston auseinander, der in einer 1723 erschienenen Schrift das HL aus dem Alten Testament verwiesen haben wollte. (Whiston's Schrift stand mir nicht zur Verfügung.)

[2] S. 173: „Non omnes allusiones sunt historicae sed multae symbolicae, hinc omnia ad historiam nuptiarum Salomonis trahi nequeunt . . . praecipuum autem hoc pro sensu Mystico fundamentum praebet." S. 179: „Ex dictis de sensu iudicari potest, litteralem aut grammaticum esse non posse expensis omnibus indiciis clarum satis est, mystici etiam fundamenta in ipso opere latent, qui firmissime collatione aliorum locorum et usu emblematum praeprimis allusione Pauli roboratur. . . . Sensus grammaticus et litteralis in eo statui nequit, quandoquidem non omnia litteraliter facta sunt aut fieri potuerunt."

Diese Stellen zeigen deutlich, daß die Abhandlung Nonnens für eine eindringende Behandlung des Problems der Kanonzugehörigkeit vom HL nichts abträgt, denn seine Überlegungen bewegen sich auf einem Abstellgeleise. Letztlich kommen alle Überlegungen, auch wenn es nicht so direkt ausgesprochen wird, darauf hinaus: Das HL darf nicht wörtlich verstanden werden, weil es so des Kanons nicht würdig wäre. Es ist also geistlich zu verstehen. Folglich ist es des Kanons würdig.

[3] Vgl. außer der Einleitung des schon im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes genannten Kommentars von Hontheim folgende Aufsätze: Denis Buzy, L'Allégorie matrimoniale de Jahvé et d'Israel et le Cantique des Cantiques; Vivre et penser, Recherches d'Exégèse et d'histoire, IIIe Série 1943/4 (Paris 1944), S. 77–90. (Seine Auffassung vom HL in literarischer Hinsicht legte der gleiche Verfasser in einem früheren Aufsatz nieder: D. Buzy, La composition littéraire du Cantique des Cantiques; Revue Biblique 1940, S. 169–194.) A. Robert (PSS), Le genre littéraire du Cantique des Cantiques; Vivre et penser 3 (1944), S. 192–213. (Dieser letztgenannte Aufsatz bietet viele wertvolle Hinweise auf neuere kath. Auslegungen zum HL.)

ist. Vielleicht hängt der verhältnismäßig geringe Ertrag der dieser Frage gewidmeten Bemühungen wenigstens zum Teil damit zusammen, daß zwei Problemaspekte nicht immer genügend deutlich unterschieden wurden. Die geschichtliche Frage nach dem Vorgang, der zur Aufnahme des HL in den Kanon geführt hat, muß von der kirchenrechtlich-dogmatischen Frage unterschieden werden, was der Umstand, daß das Buch nun eben im Kanon vorliegt, dem christlichen Leser zu sagen hat.

Die Vermengung beider Fragen läßt sich in dem oft anzutreffenden Zirkelschluß mit Händen greifen: Entweder wird aus der (historischen) Tatsache der Kanonisierung des HL die (dogmatische) Forderung abgeleitet, daß das Buch in Übereinstimmung mit dem übrigen Schrifttum auszulegen sei. Oder (in umgekehrter Richtung): Von der Voraussetzung her, daß das Buch kanonische Geltung hat, wird der Schluß auf einen dieser Geltung angemessenen (historischen) Vorgang der Kanonisierung gezogen[1]. Natürlich kann auch etwas feiner argumentiert werden, aber im Ergebnis ändert sich nichts. Scheinbar wird der geschichtliche Vorgang der Kanonbildung als Ausgangspunkt gewählt, aber er wird in Analogie zur starren Inspirationsauffassung der einzelnen biblischen Schriften als ein Geschehen aufgefaßt, das auf direktes Eingreifen Gottes in der Weise zurückgeht, daß die beteiligten Menschen nur noch als mechanische Werkzeuge Gottes betrachtet werden, der übernatürlich eingreift, um so die Sammlung der verbindlichen Offenbarungsschriften zu bewirken. Einer solchen Pseudogeschichte liegt eben schon ein kirchenrechtlich-dogmatisch starrer Kanonbegriff zugrunde. Er verhindert es, daß die geschichtlichen Bedingungen der Kanonbildung unvoreingenommen wahrgenommen und untersucht werden.

Es muß also versucht werden, den geschichtlichen Vorgang der Kanonisierung eines Buches wie des HL nicht von vornherein vom „klassischen" Kanonbegriff her zu verstehen, und zugleich den Kanonbegriff so zu bestimmen, daß er der Beschaffenheit und der Zusammensetzung des nun eben vorliegenden Kanons Rechnung trägt. Andeutungen mögen genügen, um zu verdeutlichen, in welche Richtung diese Angaben führen.

Die geschichtliche Sammlung der kanonischen Schriften wird als Glaubenszeugnis der (den Kanon bildenden) Gemeinde aufgefaßt und zwar analog dem Verständnis der einzelnen Schriften als Glaubenszeugnis des jeweiligen Verfassers. So wie nun dieses Verständnis der

[1] Eine Überlegung dieser Art muß hinter der legendenhaften Darstellung von der Sammlung des alttestamentlichen Kanons durch Esra stehen.

einzelnen Schriften geradezu die Aufgabe stellt, sie kritisch auf ihre Beziehung zur Christusoffenbarung zu prüfen, gilt auch ein Entsprechendes für den als Glaubenszeugnis verstandenen Vorgang der Kanonbildung. Für den Kanonbegriff hat das zur Folge, daß der Kanon einerseits als Sammlung der biblischen Schriften norma normans, als Glaubenszeugnis der Gemeinde aber zugleich norma normanda ist, d. h. Norm, die an dem zu beurteilen ist, was sich als Summe der Zeugnisse als Mitte und Inbegriff der göttlichen Selbstmitteilung in Christus aus dem Glaubenszeugnis der einzelnen biblischen Zeugen erschließen läßt[1].

Aber auch vom Kanonbegriff her kann und muß die Aufgabe an die Hand genommen werden. Kann die Zuordnung des Alten Testaments zum Neuen Testament gerade auch am HL ohne gewaltsame textwidrige Vergeistlichung erkannt werden? Ist eine neue christologische Deutung vom Umstand her zu versuchen, daß die hebräische Wurzel für den Begriff „lieben" alles das umfaßt, was im Neuen Testament als Agape, Eros und Philia auseinandergehalten ist? Dietrich Bonhoeffer[2] gibt eine kurze aber gewichtige Andeutung in dieser Richtung:

„Es ist nun aber die Gefahr in aller starken ... Liebe, daß man über ihr – ich möchte sagen: die Polyphonie des Lebens verliert. Ich meine dies: Gott und seine Ewigkeit will von ganzem Herzen geliebt sein, nicht so, daß darunter irdische Liebe beeinträchtigt oder geschwächt würde, aber gewissermaßen als cantus firmus, zu dem die anderen Stimmen des Lebens als Kontrapunkte erklingen; eines dieser kontrapunktischen Themen, die ihre volle Selbständigkeit haben, aber doch auf den cantus firmus bezogen sind, ist die irdische Liebe und auch in der Bibel steht ja das Hohe Lied und es ist wirklich keine heißere, sinnlichere, glühendere Liebe denkbar als die, von der dort gesprochen wird (cf. 7, 6!); es ist wirklich gut, daß es in der Bibel steht, all denen gegenüber, die das Christliche in der Temperierung der Leidenschaften sehen (wo gibt es solche Temperierung überhaupt im Alten Testament?). Wo der cantus firmus klar und deutlich ist, kann sich der Kontrapunkt so gewaltig entfalten wie nur möglich. Beide sind ‚ungetrennt und doch geschieden', um mit dem Chalcedonense zu reden, wie in Christus seine göttliche und seine menschliche Natur."[3]

[1] Was sich aus einer solchen Überlegung für ein einzelnes Buch, also z. B. das HL, ergibt, kann nicht einfach vorausgesagt werden. Man dürfte aber nicht einfach dabei stehen bleiben, einen Irrtum, einen „Betriebsunfall" anzunehmen, der zur Aufnahme des Buches in den Kanon geführt hätte, sondern es würde sich dann die Aufgabe stellen, die verfehlte Entscheidung zu deuten zu versuchen. In dieser Form ist die Aufgabe wohl noch kaum an die Hand genommen worden.

[2] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1951, S. 192 f. Zu beachten ist noch die kurze Erwähnung des Problems, wie das HL aufzufassen sei, ebd. S. 213.

[3] Wilhelm Vischer hat in einem im Dezember 1955 an der Universität Basel

Es verbietet sich, diese fragmentarische Aussage, die übrigens in ihrem Zusammenhang nicht gemacht wurde, um zum Problem des HL im Kanon etwas beizutragen, auf ihre Konsequenzen hin zu interpretieren. Sie möge nur Anlaß sein, die Frage in bewußt verallgemeinernder Form aufzuwerfen.

Wenn im kanonischen Schrifttum des Alten Testamentes von verschiedenen Aspekten der Volks- und Rechtsgemeinschaft die Rede ist, etwa im Pentateuch und in der Weisheitsliteratur, weshalb soll nicht auch gesprochen werden von der natürlichen Beziehung zwischen Mann und Frau, die ja vom menschlichen Leben gar nicht getrennt werden kann? Wieso soll nicht ein in dieser Weise wörtlich verstandenes HL ohne alle allegorische Umdeutung in eine positive Beziehung zur neutestamentlichen Botschaft gesetzt werden können?

Ein Bedenken ist anzumelden. Unbestreitbar ist dem Ausleger, der im HL eine Beschreibung davon sieht, wie die Liebe vom ersten zarten Keim bis zur vollen Erfüllung in der Einehe sich entfaltet, die Möglichkeit zuzugestehen, das HL in der oben angedeuteten Beziehung zur Christusbotschaft zu verstehen. Diese Auffassung hat aber das gegen sich, was auch alle Auffassungen des HL als Drama problematisch macht: Das HL hat wohl *einen* Gegenstand, die Liebe, aber dieser eine Gegenstand wird nicht thematisch streng durchgeführt. Nur mit Hilfe gewalttätiger Deutungen kann man das Buch als Ganzes als Lobpreis der reinen Gattenliebe auffassen. Das HL ist eben kein Lehrgedicht mit der Absicht sittlicher Unterweisung. Es hat keine Tendenz, es sei denn, man denke an die Absicht, zu erfreuen[1]. Von diesem

gehaltenen Vortrag „Was für einen Sinn hat das Hohe Lied Salomos in der Bibel?" in ähnlicher Weise wie Bonhoeffer die umfassende Bedeutung des Begriffes Liebe zum Ausgangspunkt der Überlegungen gemacht. Er zieht aber für die Auslegung andere Folgerungen; die hermeneutischen Voraussetzungen bedürften gesonderter Prüfung. (Der Vortrag wurde bisher nicht veröffentlicht; die „Basler Nachrichten" brachte im Abendblatt vom 20. Dezember 1955 [Nr. 542], 2. Beilage, ein ausführliches Referat von Frl. Dr. M. Netter.)

[1] Man könnte sich fragen, ob das Büchlein als reines Kunstwerk im Kanon etwas über das Recht der Kunst zu bezeugen hätte. Aber eine solche Auffassung würde sich so ausschließlich nur auf das Formale beziehen und so vollständig vom Inhalt absehen, daß sie im Ernst gar nicht vertreten werden kann.

Als Kunstwerk, „poésie pure" – dieser Ausdruck ist im Anschluß an Henri Bremond geprägt – faßt Denis Buzy (vgl. auch S. 273 Anm. 3) das HL auf. Vgl. D. Buzy, Un chef-d'oeuvre de poésie pure: Le Cantique des Cantiques, in Mémorial Lagrange, Paris 1940, S. 147–162. Diese ästhetische Würdigung bleibt streng in den Voraussetzungen der allegorischen Erklärung des HL. Charakteristisch hierfür ist das abschließende Urteil: „... on ne peut s'empêcher de le (sc. das HL) proclamer le chef-d'oeuvre de la mystique de tous les temps, et, nous espérons l'avoir montré, un chef-d'oeuvre de poésie pure, peut-être aussi de toutes les littératures le plus parfait et le plus beau." Damit will natürlich nicht gesagt sein, das HL sei seines literarischen, ästhetischen Charakters wegen in den Kanon aufgenommen worden.

Umstand her wird es begreiflich, daß auch geistvolle Versuche, das HL in Beziehung zur Mitte der biblischen Botschaft zu setzen, ungelöste Fragen zurücklassen[1].

Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition[2]

Von Hans Conzelmann

I. Zur Problematik

An zwei Stellen können wir die frühchristliche Eschatologie greifen, einmal da, wo sie sich in voller Ausbildung präsentiert, in den theologischen Entwürfen des Paulus und Johannes, in der heilsgeschichtlichen Konzeption des Lukas[3], der des Matthäus[4], endlich im Gemälde des Apokalyptikers. Zum andern heben sich am Anfang die Umrisse der Eschatologie Jesu selbst hinreichend klar heraus. Die große Unklarheit besteht im Zwischengelände, hinsichtlich der frühen Gemeinde, literarisch gesprochen: der zweiten Schicht der synoptischen Tradition, der Quelle Q, der Vorstufe des Markusevangeliums. Aber auch bei Markus selbst sehen wir keineswegs klar[5].

[1] W. Rudolph (in: Das Hohe Lied im Kanon, ZAW 59 [1942/43], S. 189–199) vertritt die Auffassung, das HL sei als Sammlung weltlicher Hochzeitsgesänge unter der Voraussetzung, sie stammten von Salomo, in den Kanon aufgenommen worden. Allegorisiert sei das Buch erst hinterher worden, wobei es sich um eine Art Notmaßnahme gehandelt habe, um die Stellung des Buches im Kanon zu rechtfertigen. Würde es sich so verhalten, dann wäre die Auslegung des HL im Sinne eines Zeugnisses, wie die natürliche Liebe zwischen Mann und Frau gottwohlgefällig sei, durchaus textgebundene Erklärung. Die Frage bleibt nur, ob sich diese Voraussetzung als sicher erweisen läßt.

[2] Vortrag auf der Tagung alter Marburger in Jugenheim am 22. Oktober 1957. Zur wieder lebhaft erhobenen Frage nach dem historischen Jesus: E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51,1954, 125 ff.; ders., Neutestamentliche Fragen von heute, ZThK 54, 1957, 1 ff.; N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, Kerygma und Dogma 1, 1955, 104 ff.; E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, ZThK 53, 1956, 210 ff.; P. Biehl, Zur Frage nach dem historischen Jesus, ThR 24, 1956/57, 54 ff.; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 1956. Die Arbeiten von W. G. Kümmel und J. Jeremias s. u. – H. Diem, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens, 1957. Vgl. auch J. Körner, Eschatologie und Geschichte, Theol. Forschung Bd. 13, 1957.

[3] Mein Buch „Die Mitte der Zeit", ²1957.

[4] G. Bornkamm, Kirche und Enderwartung im Matthäus-Evangelium, in: The Background of the NT and its Eschatology (Festschrift für C. H. Dodd), 1956, 222 ff.

[5] Das gilt trotz wesentlicher Vorarbeiten. Vgl. E. Lohmeyer, Galiläa und Jeru-

Es liegt in der Natur der Sache, daß die historische Rekonstruktion der Eschatologie auf besondere Schwierigkeiten stößt. Denn diese kann ja nicht im selben Sinn tradiert werden wie etwa der christologische „Glaube" in seinen Formeln, welche durch das ganze Neue Testament hindurch eine gemeinsame Basis des theologischen Denkens bilden. Gewiß, es gibt einen durchschnittlichen Bestand an eschatologischem Vorstellungsmaterial, ein Weltbild mit Himmel und Hölle, einen Apparat von kosmischen Erschütterungen. Aber nun besteht der grundsätzliche Unterschied zwischen den christologischen und den eschatologischen Sätzen: Daß Jesus der *κύριος* sei, bezeichnet einen festen Tatbestand, den man einfach lehrend weitergeben kann. Daß das Reich Gottes bzw. der *κύριος nahe* sei, kann nicht über einen längeren Zeitraum hinweg tradiert werden. In den eschatologischen Zeitaussagen kommt zur Geltung, daß wir den bezeichneten Zeitraum nicht nur vor uns erblicken, sondern daß wir uns selber auf der Fahrt in ihm befinden. Die Problematik resultiert nicht so sehr aus dem *Material,* mit welchem man sich die Zukunft zur Vorstellung bringt, als aus der *Verwendung* desselben im Sinne einer *Einstellung* auf diese Zukunft, und die Einstellung kann nur eine jeweilige sein. Das bedeutet aber, daß der einzelne eschatologische Entwurf in Wirklichkeit gar nicht „übernommen" werden kann. Man kann ihn zwar nachsprechen; aber schon unter der zweiten Hand verändern die Sätze ihren Sinn. Man kann nicht fünfzig Jahre lang wiederholen, der Herr sei nahe, ohne daß sich der Sinn des Sagens verwandelt hat. Zwei sprechende Dokumente illustrieren das: der II. Petrus- und der II. Thessalonicherbrief.

Der Verfasser des II Petr[1] kann die Nähe nicht mehr als Botschaft bekanntgeben; er muß sie mühsam festhalten, einüben, apologetisch sichern, d. h. er ist zwar einigermaßen von der Nähe überzeugt, aber er „glaubt" sie nicht wirklich. Der II Thess zeigt den Versuch eines einsichtigen Pauliners, die traditionelle Eschatologie aus den Fesseln der Naherwartung zu befreien. Dafür bieten sich zwei Möglichkeiten: Man eliminiert den ganzen kosmischen Apparat – so das Johannesevangelium; oder aber man legt die künftigen Ereignisse in zwei Gruppen auseinander; deren erste sind Ereignisse, die sich noch im Rahmen des jetzigen Geschichtsablaufes halten; sie mögen gewaltig sein, eine ungeheure Steigerung gegenüber der Gegenwart erfahren; aber sie

salem, 1936; R. H. Lightfoot, Locality and Doctrine in the Gospels, 1938; ders., The Gospel Message of St. Mark, 1950; W. Marxsen, Der Evangelist Markus, 1956; J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, 1956.

[1] E. Käsemann, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49, 1952, 272 ff.

durchbrechen noch nicht diesen Äon. Die zweite Gruppe besteht aus den supranaturalen Erschütterungen, welche dieser Welt das Ende bereiten, wenn die Gestirne wanken und der Menschensohn vom Himmel erscheint. Der Versuch des II Thess geht in dieser Richtung; er hat Entsprechungen in der synoptischen Tradition [1].

Je deutlicher sich gegenwärtig die Notwendigkeit abzeichnet, sich nicht mit der Darstellung des Glaubens der *Gemeinde* zu begnügen, sondern nach der Kontinuität zwischen Jesus und der Gemeinde zu fragen, desto üppiger wuchern die Hypothesen auf einem Boden, wo scheinbar jede Pflanze Blüten zu treiben vermag [2]. Einige Stichworte genügen: „Konsequente Eschatologie" [3], „realisierte" [4], eine Synthese: „sich realisierende" [5]; „Heilsgeschichte" [6], diese letztere den Kirchenleitungen besonders angenehm. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie das Problem der *Kontinuität* zwischen Jesus und der Gemeinde, also das Grundproblem der neutestamentlichen Theologie überhaupt, zu lösen versuchen durch den Rückgriff auf das Selbstbewußtsein Jesu und die diesem entsprechende christologische und eschatologische Lehre. Das Bindeglied ist in den ipsissima verba gegeben [7]. Das Verlockende dieses Vorschlages liegt nicht nur darin, daß er der Zeitströmung entgegenkommt, sondern daß er ganz allgemein einmal besser einleuchtet als die Gegenposition der Formgeschichtler.

Vielleicht bezweifeln Sie das. Aber wir hier Versammelten sind vorbelastet. Wir sind gewohnt, vom *Bruch* her zu denken, der zwischen dem historischen Jesus und der Gemeinde liegt und durch seinen Tod

---

[1] Über II Thess 2, 3 ff. und Mc 13: W. L. Knox, The Sources of the Synoptic Gospels I, 1953, 103 ff. (beide Stellen sind Varianten derselben Caligula-Apokalypse; die Form bei Markus ist die ältere; der II Thess berücksichtigt die Verzögerung der Parusie); J. A. T. Robinson, Jesus and his Coming, 1957, 104 ff.

[2] Das ist selbstverständlich kein Werturteil über die angeführten Hypothesen. Außerdem bleibt als Resultat die Förderung der Interpretation etwa in den Arbeiten von Dodd und Jeremias.

[3] A. Schweitzer, dessen Erbe in der Berner Schule lebt.

[4] C. H. Dodd, bes.: The Parables of the Kingdom, (1936) 1953; T. W. Manson, The Sayings of Jesus, (1937) 1949; ders., The Servant Messiah, 1953; W. Manson, Bist Du, der da kommen soll?, (1943) 1952; ders., Eschatology in the NT, ScJofTh, Occ. Papers Nr. 2, 1953, 1 ff.

[5] J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, [4]1956. E. Käsemann verteidigte auf der Tagung diese Formel. Das kann man, wenn klar ist, daß sie nicht eine innergeschichtliche Entwicklung der Gottesherrschaft meint, sondern deren Ankündigung in „jetzigen" Zeichen (das Jetzt streng auf das historische Dasein Jesu begrenzt!). Zur Unterscheidung von Gottesreich und innerweltlichen Zeichen vgl. E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, Beih. zur ZNW 22, 1957, 6 ff.

[6] O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1946; ders., Die Christologie des NT, 1957.

[7] J. Jeremias, Gleichnisse 3; O. Cullmann, Theol. Wörterb. VI, 107 A. 38 (dazu E. Grässer, Parusieverzögerung 66 A. 3).

zusammen mit den Ostererlebnissen markiert wird, vom Unterschied zwischen Jesu Reich-Gottes-Predigt und dem Kerygma, das *ihn* zum Gegenstand hat, zwischen dem Prediger Jesus und dem gepredigten Christus. Aber so selbstverständlich uns dieser Ansatz erscheinen mag, wir müssen uns klar sein, daß er außer einigen Mitteleuropäern nur wenigen einleuchtet. Die Mehrzahl der Engländer reagiert nicht auf die Formgeschichte – oder sie erkennen sie lediglich als formale Klassifizierung literarischer Typen an und bestreiten, daß sich daraus historische oder systematische Urteile ergeben. So reservieren sie sich die Möglichkeit, eine kontinuierliche Linie vom Selbstbewußtsein Jesu zum Glauben der Gemeinde durchzuziehen. *Ostern* wird keineswegs ignoriert; aber der Inhalt des Osterglaubens samt den christologischen Grundbegriffen, Titeln wird auf Jesu eigene Lehre zurückgeführt. Die Theologie der Gemeinde erscheint als die Aufarbeitung seiner Hinterlassenschaft auf Grund der Erscheinungen des Auferstandenen[1].

Offenbar bahnt sich ein gewisser internationaler Konsensus an: Basis ist die Annahme einer Synthese von Menschensohn- und Gottesknechtidee im Selbstbewußtsein Jesu, woraus er die Interpretation seiner eigenen Taten wie die Vorschau auf seinen künftigen Weg bis zu seiner Parusie gewinnt. Der Vorzug dieser Lösung liegt darin, daß eine nachgewiesene Kontinuität an sich historisch wahrscheinlicher ist als die Behauptung einer Diskontinuität, welche die Entstehung der Kategorien des Gemeindeglaubens kaum erklären kann. Sie kann weiterhin die Umwandlung plausibel machen, welche die christologischen Begriffe (Gottesknecht, Messias, Menschensohn) zwischen ihrem jüdischen (biblischen und apokalyptischen) Ursprung und ihrem *christlichen* Gebrauch erfahren haben: sie haben ihren jetzigen, konkreten Sinn in der Selbstinterpretation Jesu empfangen. Auch der Weg hin zur Formung der Evangelien wird klar: in der schulmäßigen Gemeindearbeit erfährt der auf Jesus zurückgehende Stoff seine Formung; formgebendes Element kann z. B. der Schriftbeweis sein[2]; da Jesus auf derselben Basis arbeitete, ist die substantielle Übereinstimmung sichergestellt. Die formgeschichtliche Rekonstruktion erscheint den Vertretern dieser Position als rationalistische, geschichts-

---

[1] Die Ostergeschichten stellen eine der reizvollsten hermeneutischen Aufgaben: läßt sich ihre *Form* (die ihre nächste Analogie ja nicht in der jüdischen Literatur hat, sondern im hellenistischen Roman; es handelt sich um typische „Episoden") überhaupt unter der Voraussetzung begreifen, daß der historische Jesus seine Auferstehung (oder Entrückung? Das wäre keineswegs dasselbe!) prophezeit hat?

[2] Vgl. für Matthäus die umfassenden Analysen von K. Stendahl, The School of St. Matthew, 1954.

und wirklichkeitsfremde Abstraktion, in sachlicher Hinsicht als Reduktion des Christentums auf einen allgemeinen Religionsbegriff, auf formale Existenzdialektik.

Aus diesem Überblick resultiert die *Aufgabe:* durch methodische Textanalyse festzustellen, wie tief der Graben ist, der durch die Chiffre „Ostern", bzw. wie breit die Brücke ist, die durch die Chiffre „Selbstbewußtsein Jesu" bezeichnet wird. Die Lösung muß sich ergeben durch Analyse des Gebrauchs der christologischen Titulatur und durch Bestimmung des Zeitbewußtseins Jesu einerseits, der synoptischen Tradition andererseits.

Es ist an diesem Ort nicht möglich, die Problematik von Anfang an aufzurollen. Ich setze – mit Bultmann[1] – voraus, daß Jesus keinen der herkömmlichen jüdischen Erlösertitel auf *sich selbst* anwandte. Aber *ein* Problem ist offen und gegenwärtig neu aktuell geworden: ob er wenigstens *einen* davon, den des Menschensohnes, *gebrauchte,* freilich, um einen anderen, den „Kommenden" zu bezeichnen. Es handelt sich um die Authentizität der *einen* von den drei Gruppen der synoptischen Menschensohnworte. Bultmann hält sie für echte Jesusworte[2]. Das Problem hat, weit über den Rahmen einer philologischen Spezialfrage hinaus, sachliche Bedeutung. Denn diese Gruppe von Menschensohnworten nimmt, will man die historische Lehre Jesu rekonstruieren, geradezu die Schlüsselstellung ein. Die Frage ist die, ob Jesu Reich-Gotteserwartung zutreffend interpretiert ist, wenn sie *überhaupt* mit der Erwartung eines persönlichen eschatologischen Vollenders kombiniert erscheint, ob die *Struktur* seines Denkens die Synthese von Reich Gottes und Menschensohn verträgt. Der Textbefund scheint mir zur Verneinung dieser Frage zu führen.

Vielhauers Nachweis[3], daß nirgends eine genuine Verknüpfung der beiden genannten Begriffe vorliegt, führt nicht nur zur Konsequenz, daß beide in der Predigt Jesu nichts miteinander zu tun haben, sondern zur weiteren, daß sie sich gar nicht miteinander vertragen[4]. Dazu gehört nach der positiven Seite die Feststellung, „daß Jesus sich selbst in einer unauflöslichen Beziehung zum Gottesreich und seinem Kommen gesehen hat"[5]. Unter der Voraussetzung, daß ein Menschensohn vom Himmel herabfährt und das Ende inauguriert, dürfte der als gesichert anzusehende Bestand an echten Jesusworten mindestens teilweise unverständlich werden: wie soll Jesus in diesem

[1] R. Bultmann, Theologie des NT, 1953, 25 ff. [2] Ebd. 31.
[3] Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, Festschrift für G. Dehn, 1957, 51 ff.
[4] AaO 77. [5] AaO 77.

Falle seine eigene Rolle aufgefaßt haben? Als die des Letzten und Vorletzten zugleich? Wo er auf das Reich ausblickt, sieht er es „nahe", d. h. *unmittelbar* in den Horizont eintretend.

Wenn er mit einem kommenden Menschensohn rechnete, so müßte dieser bereits „jetzt" im Himmel existieren. Aber der synoptische (!) Menschensohn ist nirgends in einer anderen Weise prä-existent als im Sinne des relativen Prae des historischen Jesus in bezug auf seine künftige Parusie. Darin unterscheidet sich die Synopse klar von der jüdischen Apokalyptik. Auch die Worte vom *kommenden* Menschensohn sind a priori auf den bereits dagewesenen (und auferstandenen) Jesus hin formuliert. Daß sie ihm selbst in den Mund gelegt werden und so formuliert sind, als rede er von einem anderen, ist nicht Zeichen der Echtheit, sondern Stil der frühen Gemeindeeschatologie unter der Einwirkung von Dan 7, 13 f.; das ergibt sich daraus, daß diese Stelle bei der Entstehung der Worte bereits im Sinne des christlichen (!) Schriftbeweises umgedeutet ist.

Dieser Stil (Selbstaussage Jesu in der dritten Person) muß mit einer anderen, nur auf den ersten Blick merkwürdigen, Tatsache zusammen gesehen werden: daß die frühesten kerygmatischen Formeln weder den Menschensohntitel benützen noch die Parusie erwähnen. Die Vertreter der „realisierten Eschatologie" können daraus folgern, daß eben die „futurische" Erwartung gegenüber der präsentischen sekundär sei. Aber dem widerspricht der exegetische Befund. Nicht erst für Paulus ist die futurische Form der Hoffnung einfach selbstverständlich. Auch die Art und Weise, wie in der synoptischen Tradition die Worte vom Kommen und die vom Leiden zwar sekundär verknüpft sind, aber ursprünglich unverbunden nebeneinanderstehen, zusammen mit der Tatsache, daß Q nur die ersteren kennt, nicht aber die vom Leiden und der Parusie, beweist, daß die Parusieerwartung nicht erst einem späteren Stadium der Gemeindetheologie angehört. Auch für Jesus selbst ist die futurische Form der Eschatologie nicht zu bestreiten. Die Frage ist nur, ob er eine *personale* Form derselben kennt; dies möchte ich – mit Käsemann und Vielhauer[1] – bezweifeln.

Aber wie ist dann jenes seltsame, zunächst unverbundene Nebeneinander der einzelnen Wortgruppen zu erklären? Eben aus der Struktur der frühen Gemeindechristologie, wie sie uns im formulierten Credo faßbar wird[2]. Dieses ist ja nicht Wiederholung der Lehre Jesu,

[1] Vgl. o. S. 277 A. 2 und S. 281 A. 3.

[2] Zum Begriff des Credo und zur Analyse der Formen desselben: O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 1943; H. Conzelmann, Was glaubte die früheste Christenheit?, Schweiz. Theol. Umschau 25, 1955, 61 ff.

sondern im strengen Sinn Bekenntnis, Reaktion auf sein Dagewesensein als solches, konzentriert auf *einen* Punkt desselben, die Auferstehung. Neben dem Credo steht als zweiter Denkinhalt eben die Erwartung der Parusie. Hier wie dort ist die Kontinuität mit dem historischen Jesus festgehalten, aber in verschiedener Weise, dort in der Form des Rückblicks, hier des Ausblicks. Die Wahrheit des Credo ist durch die Auferstehung gegeben und durch das Zeugnis von dieser verbürgt. Dagegen ist im frühen Credo keine Linie von der Auferstehung zur Parusie durchgezogen, und das entspricht genau dem Befund einer frühen Schicht der synoptischen Tradition. Bzw., von der andern Seite her gesehen: die Parusie ist noch nicht „Bekenntnis"-inhalt, wenn auch allgemeine Überzeugung. Im Anschluß an den locus classicus Röm 10, 9 könnte man zugespitzt formulieren: „Bekannt" wird die *Person* Jesu als Herr (anderswo: als Messias, Gottessohn; vgl. Röm 1, 3 f.; vgl. Mc 8, 29 mit Mt 16, 16; usw.). „Geglaubt" wird sein *Heilswerk,* also primär seine Auferweckung, sachlich ausgedrückt: der Sinn seines Sterbens. Die Parusie dagegen wird *erwartet* und durch den Gedanken begründet, daß nur Jesus selbst über die Zukunft authentische Auskunft geben kann. Er gab sie einst und gibt sie heute durch Prophetenmund[1]. Aus diesem Verhältnis von „Glauben" und Erwartung wird verständlich, warum der Menschensohntitel im Credo nicht gebraucht und warum er ausschließlich in Selbstaussagen Jesu versetzt wurde.

Bis man zum bewußten Durchdenken einer umfassenden, in sich geschlossenen Anschauung über Dagewesensein und einstige „Ankunft" kam, bedurfte es eines mühsamen Denkprozesses[2].

II. Jesus

Die bisherigen Feststellungen werden bestätigt, wenn man ganz unabhängig von der Menschensohnproblematik nach der Struktur von Jesu Reich-Gottespredigt fragt. Daß diese zum Grundbestand seiner

[1] Das klarste Beispiel, wie ein Prophetenwort als Herrenwort in die Tradition eingeht, bietet I Thess 4, 15 ff.; G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, in: In memoriam E. Lohmeyer, 1951, 119. Zum Zusammenhang der Terminologie von „Glauben" und „Bekennen" mit den *Formen* s. meinen S. 282 A. 2 angeführten Aufsatz.

[2] Mühsam, weil eben beide Sachverhalte ursprünglich unter ganz verschiedenem Aspekt gesehen wurden. Die Mühsamkeit spiegelt sich sowohl in der Komposition von Abschnitten in den Evangelien (Mc 9, 1–13; s. u.) wie im Aufbau formelhafter Zusammenfassungen des christlichen Lehrinhaltes (I Thess 1, 9 f.!). Zur Analyse der Stellen, an welchen Tod, Auferstehung und Parusie verknüpft sind, E. Grässer, Parusieverzögerung 17 ff.

Verkündigung gehört, wird heute nicht mehr ernsthaft bezweifelt, ob man das Reich nun als gegenwärtige (Dodd), künftige (A. Schweitzer, Bultmann), sich realisierende (Jeremias) oder sowohl künftige als in Jesus bereits präsente (Kümmel) Größe ansieht.

Es ist methodisch geboten, da einzusetzen, wo wir einen gesicherten Komplex authentischer Überlieferung fassen können, bei den Gleichnissen[1]. In ihnen finden wir nicht nur Jesu Aussagen über das Gottesreich[2], sondern vor allem über den *Zusammenhang* zwischen diesem und *seiner eigenen Person*. Weissagung und Selbstauslegung bilden eine unauflösliche Einheit[3]. Worauf es uns nun heute ankommt, ist lediglich die eine Frage: Wie ist hier das Verhältnis von Gegenwart (die in der Person Jesu als Heilsgegenwart qualifiziert ist) und Zukunft (Gottesreich) aufgefaßt? Gibt es eindeutige Aussagen über dessen rein futurischen, gegenwärtigen usw. Charakter und vor allem: über einen *Zwischenraum* zwischen Gegenwart und Zukunft[4]? Nehmen wir das Ergebnis voraus: Es gibt Gleichnisse, in welchen das Reich eindeutig in der Zukunft liegt, dagegen keine, in welchen es ebenso eindeutig als gegenwärtig angesprochen werden kann[5]. Es gibt solche, in welchen Echtheit und Einstellung auf die Zukunft einen Zirkel bilden. Es gibt keine, in deren Urform ein Zwischenraum zwischen Jetzt und Einst eine Rolle spielte und keine, in welchen die Gestalt eines eschatologischen Vollenders erscheint. Wohl aber ist die Zukunft ständig in einer ganz bestimmten Weise mit dem jetzigen Wirken Jesu verknüpft. Wir müssen uns hier auf wenige Beispiele beschränken.

1. Als *künftig* ist das Reich gesehen im Gleichnis vom *Unkraut unter dem Weizen* (Mt 13, 24–30)[6]. Allegorische Züge fehlen[7]. Daß der Bauer sofort durchschaut, woher das Unkraut stammt, daß die

---

[1] C. H. Dodd (s. o. S. 279 A. 4); J. Jeremias (s. o. S. 279 A. 5); W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, [2]1953, pass.; W. Michaelis, Es ging ein Sämann aus, zu säen, 1938; ders., Das hochzeitliche Kleid, 1939. Vgl. auch meine in Bälde (im R. Müllerschön Verlag) erscheinende kleine Arbeit über Jesu Eschatologie nach den Gleichnissen vom Reiche Gottes.

[2] Selbstverständlich kommt es nicht auf den Umstand an, ob ein Gleichnis formal als Gottesreichgleichnis bezeichnet ist; vgl. Mt 22, 2 mit Lc 14, 16.

[3] E. Fuchs, Hermeneutik, 1954, 219 ff.

[4] Zur Fragestellung vor allem W. G. Kümmel (s. o. S. 284 A. 1) und die Auseinandersetzung Grässers mit ihm.

[5] Das wäre natürlich im einzelnen in Auseinandersetzung mit Dodd zu erhärten; vgl. Kümmel und Jeremias.

[6] R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, [2]1957, 202; Kümmel, Verheißung 125 f.; Jeremias, Gleichnisse 69 f.; Grässer, Parusieverzögerung 145 ff.

[7] Grässer, aaO gegen A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, [2]1910, 554 ff.

Knechte das Übliche[1] vorschlagen, dient lediglich der Hervorhebung der überraschenden Pointe: wachsen lassen! *Daß* das Unkraut ausgeschieden wird, daran ist kein Zweifel; das Problem ist lediglich: wann? Hinsichtlich der *Zeit* ist die ganze Problematik auf *einen* Punkt konzentriert, die Feststellung eben der *Künftigkeit* der Scheidung. Damit ist indirekt eine kritische Bestimmung der Gegenwart gegeben: das Gericht ist kein innergeschichtlicher Prozeß der Selektion. Über einen Zeitraum zwischen hier und dort ist gar nichts Besonderes zu sagen; er ist, im Blick auf seine Qualität, lediglich Zwischenzeit; er ist also nicht eigentlich als Zeit-Raum betrachtet, sondern wird aus der Beobachtung *ausgeschieden* als negativ bestimmte Größe, nämlich die Zeit, da man das Gericht nicht vorwegnehmen kann. Der Anbruch des Reiches ist nicht durch eine forensische Veranstaltung beschrieben, sondern durch einen Akt der Scheidung, in welchem (neben Gott) für keine eschatologische Richtergestalt Platz ist. Es treten lediglich die Engel als rein ausführende Werkzeuge in Aktion. Für das Verständnis der Zukunft ist nun wesentlich, daß nicht nur formal von Scheidung gesprochen wird; es dominiert der *Heils*aspekt; der Akzent liegt auf dem, was zuletzt genannt ist, der Einführung des Weizens in die Scheuer.

Die Verknüpfung mit der Person Jesu ist deutlich: er weigert sich, jetzt in der Welt eine sichtbare Scheidung durchzuführen; damit stellt er nicht seine Güte dar, sondern die Absolutheit seiner Botschaft. Er verweigert es, den eschatologischen Akt in einen innergeschichtlichen zu depotenzieren und den Menschen an einen Punkt zu führen, an dem er das Gericht bereits hinter sich hat[2].

Verwandt ist das Gleichnis vom *Fischnetz* (Mt 13, 47–50). Der Akzent ist allerdings nicht ganz derselbe. Im vorigen Gleichnis war die Pointe, daß die Scheidung in der Zukunft liege; daß sie *gewiß* erfolgen werde, war vorausgesetzt; hier gilt gerade das Umgekehrte: Die *Gewißheit* ist die Pointe[3]. Auch hier wird der Zeitraum, Nähe oder relative Ferne des Gerichtes, nicht zum Gegenstand der Reflexion.

Im *Gastmahlgleichnis* (Mt 22, 1–14; Lc 14, 16–24)[4] wird nach einem

---

[1] Jeremias, Gleichnisse 190.

[2] Und: er stiftet keine radikal-eschatologische Sekte, in welcher das Erwähltsein innerweltlich anschaulich wird.

[3] Diese Feststellung gilt unabhängig von der Frage, ob V. 49 f. zum ursprünglichen Bestand gehört (Bultmann, Syn. Trad. 187 f.; Kümmel, Verheißung 129) oder einen Zusatz des Matthäus darstellt (Jeremias, Gleichnisse 72).

[4] Wir haben natürlich die durch Vergleich der beiden Fassungen zu rekonstruierende Urform im Blick; Jülicher, Gleichnisreden II, 407 ff.; Jeremias, Gleichnisse 56 ff.

Zeitpunkt ebenfalls nicht gefragt. Dargestellt ist das *Wesen* des jenseitigen Heils, angesichts dessen die Frage nach Terminen verschwindet[1].

2. Eine andere Gruppe scheint nun freilich Hinweise auf einen Zeitraum zu enthalten. Das Gleichnis von den *anvertrauten Pfunden* (Mt 25, 14–30; Lc 19, 11–27)[2] rechnet ja mit einer länger dauernden Verantwortung. Aber auch hier bildet nicht die Länge der Zeit die *Pointe;* sie dient vielmehr der Darstellung der *Absolutheit* der Verantwortung. Es liegt die für Jesus charakteristische Begründung der Ethik vor: nicht durch apokalyptischen Ausblick, sondern durch Ausarbeiten der Unbedingtheit der Forderung Gottes.

Unsicher ist die Auslegung des Fragments vom *Türhüter* (Mc 13, 34–36; Lc 12, 35–38). Der Satz, auf den es für uns ankommt: „Wachet, denn ihr wißt nicht, wann der Herr des Hauses kommt, ob früh oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder am Morgen" ist zum mindesten in der jetzigen Form sekundär[3]. Es bleibt ein möglicherweise ursprünglicher Kern (in Mc 13, 34) mit typischer, eschatologischer Motivierung der Paränese, wie wir sie auch im Bild vom *Dieb* (Mt 24, 43 f.; Lc 12, 39 f.) finden. Die Betonung der Plötzlichkeit des „Einbruches" *kann, muß* aber nicht Indiz sein, daß an eine Parusieverzögerung gedacht ist[4]. Einmal heißt es dann freilich: *χρονίζει μου ὁ κύριος* (Mt 24, 45–50); auch hier dürfte ein sekundärer Zug vorliegen[5].

3. Instruktiv ist die Art und Weise, wie von den *Zeichen* des Endes gesprochen wird. Hierher gehören die Bildworte vom Reich und vom Haus und vom Starken (Mc 3, 26 f. je mit parr.). Kümmel[6] deutet sie im Sinne der Präsenz der Gottesherrschaft; der Starke müsse gebunden sein, wenn man ihm die Seinen rauben könne. Aber man darf die jetzigen Zeichen nicht einfach mit dem Reich Gottes gleichsetzen. Wenn dieses einmal eingetroffen ist, dann wird der Kampf, das Rauben, überhaupt zu Ende sein. Präsent ist also nicht das Reich,

---

[1] Erst Matthäus und Lukas visieren, jeder in seiner Art, kirchen- und heilsgeschichtliche Zeiten an.

[2] Jeremias, Gleichnisse 50 ff.: Krisisgleichnis. Zur Verwendung durch Lukas: Conzelmann, Mitte der Zeit 96, 116. Das Motiv der Parusieverzögerung kann schon vor Lukas eingedrungen sein.

[3] Bultmann, Syn. Trad. 124 f.; Jeremias, Gleichnisse 45 ff.; Grässer, Parusieverzögerung 84 ff.

[4] Conzelmann, Mitte der Zeit 92; Grässer, Parusieverzögerung 93 f.

[5] Grässer, Parusieverzögerung 90 ff.; anders Jeremias, Gleichnisse 47 ff. (mit Michaelis und Dodd): das Ausbleiben sei kein betont hervorgehobener Zug, sondern sei lediglich Bestandteil des Bildes. Unentschieden Bultmann, Syn. Trad. 125.

[6] Kümmel, Verheißung 101.

sondern dessen Ankündigung in den Taten Jesu[1]. Ist sein Kommen in dieser Weise mit Jesu Auftreten verknüpft, so herrscht in der Tat akute Naherwartung. Hier wird nicht mehr mit einem langen Prozeß der Auseinandersetzung gerechnet; die Gegenwart wird unmittelbar von der Zukunft beleuchtet. Jesu Person ist in einer Weise in diesen Vorgang hineingenommen, daß für eine weitere Zwischenperson kein Raum mehr bleibt.

Von den *Zeichen* wird noch mit einer weiteren Nuance gesprochen: im Gleichnis vom *Feigenbaum* (Mc 13, 28 f. parr.) ist die Pointe die untrügliche Sicherheit, mit der man aus den Zeichen nicht nur allgemein auf das Kommen des Reiches, sondern auf dessen *Nähe* schließen kann. Natürlich ist vorausgesetzt, daß die Zeichen bereits da sind; die Jünger können sie jetzt erkennen (vgl. auch Lc 12, 54–56). Dann heißt aber Existieren nichts anderes mehr als die Zeichen begreifen. Deren Da-Sein bedeutet also 1. Künftigkeit, 2. unmittelbare Nähe des Reiches. Beides ist eine sachliche Einheit, die in der Person Jesu gegeben ist und verständlich wird.

Wie verhält sich aber dieser Hinweis auf die Zeichen zu der Aussage, das Reich komme nicht *μετὰ παρατηρήσεως* (Lc 17, 20 f.)? Beides drückt dieselbe, in sich geschlossene Einstellung auf die Zukunft aus. Man erkennt das, wenn man sieht: Zur Charakteristik der Eschatologie Jesu im Vergleich zur jüdischen genügt es nicht, sich als äußerste Zuspitzung der Naherwartung zu bestimmen. Man muß die Tatsache hinzunehmen, daß sie unlösbar mit seiner Person verbunden ist. Dadurch wird aber die eschatologische Einstellung nicht nur temporal-quantitativ verändert. Es handelt sich gar nicht primär um das Zusammenziehen eines Zeitraumes. Wenn das Reich *so* nahe ist, daß es *diesen* Schatten vorauswirft, dann hat man es nicht mehr in der Weise vor sich, daß man es noch aus einer gewissen Distanz betrachten könnte; der „Betrachter" ist vielmehr im Augenblick völlig in Anspruch genommen. Jesus gibt nicht eine neue Antwort auf die Frage: „Wann?" – damit wäre er immer noch Apokalyptiker –, sondern überholt diese Frage als solche. Solange ich überhaupt noch nach dem Zeitpunkt frage, habe ich den Anruf noch gar nicht begriffen. Ob ich dann den Termin etwas näher oder ferner ansetzte, macht wenig aus. Der Entscheidungsruf ist so oder so in apokalyptische Konstatierung verwandelt.

---

[1] Vgl. o. S. 279 A. 5. Diese Unterscheidung wird auch angesichts des berühmten *ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Mt 12, 28; Lc 11, 20) festzuhalten sein, zumal das Auspressen von Einzelheiten (Wortwahl, Tempus) eines nur in Übersetzung überlieferten Logions methodisch bedenklich ist.

Ist aber die *Frage* überholt, dann hat die Betonung der Plötzlichkeit des Anbruches – ohne ankündende Zeichen – den Sinn, den Kairos so einzuschärfen, daß man auf nichts anderes mehr achtet als auf die sofortige Buße; keinen anderen Sinn hat aber auch der Hinweis auf die Zeichen; es sind ja keine anderen als die jetzt sichtbaren. Beide Aussagen – Plötzlichkeit und Ankündigung in bestimmten Ereignissen – sind nur dann unvereinbar, wenn man die Zukunft in Zukunfts*bildern* ergreifen will. Ihr Nebeneinander wird durchsichtig, wenn man erkennt, wie sich hier die Struktur unseres Verhältnisses zur Zukunft darstellt (wobei diese immer schon als Heilszukunft qualifiziert ist).

Dasselbe Verhältnis von Zukunft und jetzigem Dasein erscheint auch in der Gruppe der *Wachstumsgleichnisse*[1]. Man fragt vielfach, ob in Parabeln wie der vom Sämann die Pointe eine verheißende oder drohende sei. Sie wird aber gerade darin bestehen, daß man *so* nicht mehr fragen kann. Die Botschaft (welche Heilsbotschaft ist, nicht formaler Entscheidungsruf) stellt „jetzt" im Augenblick, da sie in bildhafter Einkleidung vorgetragen wird, die Entscheidung her, in welcher das Wort dem einen zum Heil, dem andern zum Gericht wird. Die Verknüpfung des Blickes auf das Gottesreich mit Jesu gegenwärtiger Predigt ist nicht nur darin gegeben, daß *er* diese Gleichnisse entwirft; sie gehört zur Substanz des Erzählten selbst. Dieses ist erst dann zutreffend interpretiert, wenn Auslegung des Kommenden und der Person Jesu eine sachliche Einheit bilden[2].

III. Die synoptische Tradition

Wie weit können wir nun vom einen oder vom anderen Ausgangspunkt, von der Eschatologie Jesu oder dem bei Matthäus und Lukas erreichten Endstadium der Entwicklung, in das Zwischengelände eindringen, unbildlich gesprochen, die beiden Phasen 1. von Jesu Reich-Gotteserwartung zur Parusieerwartung der frühen Gemeinde, 2. von dieser letzteren zur marcinischen Geheimnischristologie verfolgen, welche es unternimmt, die Größen „Reich Gottes", Dagewesensein des Messias, Kommen des Menschensohnes als einen festen Sachzusammenhang zu begreifen?

Deutlich ist natürlich, daß die Gemeinde auf ein künftiges, in der

[1] N. A. Dahl, The Parables of Growth, Studia Theol. 5, 1952, 132 ff.

[2] In der Diskussion faßte Bultmann das Ergebnis dieses Abschnittes in der Formulierung zusammen: also ignoriere Jesus die Zeit. Ich kann dieser Formulierung – gegen den Widerspruch von Käsemann – zustimmen, wenn der Begriff des Ignorierens im strengen Sinn, als positive Qualifikation unter dem Aspekt der Zeichen verstanden wird, welche im Augenblick das Reich ankünden.

Frühzeit als nahe erwartetes Ereignis ausblickt und sich, anders als Jesus, in einer Zwischenzeit sieht. Diese ist noch nicht der neue Äon. Aller Pneumatismus, alles Bedenken des Heilssinnes, der im Schicksal Jesu enthüllt ist, in seiner Auferstehung, seinem Tod „für uns", aller erlebte Enthusiasmus im Zusammensein der Gläubigen als in der Gemeinde der Endzeit samt der *ἀγαλλίασις* bei den Mahlzeiten hebt die Tatsache nicht auf, daß man noch in der alten Welt lebt, wenn auch unter einer neuen Bestimmung. Zweifellos dominiert im Selbstbewußtsein das „Schon" über das „Noch nicht". Aber die Welt ist noch da und muß immer neu bewältigt werden. Das Heil liegt *dort,* die bedrängende Welt steht *hier;* zwischen beiden gähnt ein Abgrund von Weltangst, welcher in der Erwartung des eschatologischen Drangsals seinen Ausdruck findet. Die Angst hat in der Frühzeit ihren Grund weniger in aktueller Verfolgung als in der apokalyptischen Weltanschauung, in welcher die Welt überhaupt als feindliche Größe gesehen ist.

Es ist nicht ganz zutreffend, wenn man formuliert, die Apokalyptik sei nach dem Tode Jesu „wieder" aufgekommen. Sie war offenbar immer da, war nur einen Augenblick lang, während des Lehrens Jesu, auf jenes punctum mathematicum reduziert, das wir oben zu bestimmen suchten. Aber gerade in ihrer Intensität konnte Jesu Naherwartung auf vorhandene apokalyptische Erwartung auch stimulierend wirken. Wenn sich die Gläubigen die – nahe! – Zukunft überhaupt zur Vorstellung bringen wollen, dann haben sie kein anderes Material als eben das apokalyptische. Andererseits gibt es hemmende Faktoren, welche dem Wuchern der Phantasie entgegenwirken; dazu gehören weniger die *Worte* Jesu – die können zum apokalyptischen Gemälde ergänzt werden[1] – als die Bindung an das Gesamtbild seines Auftretens, das latent bei der Sammlung des Überlieferungsstoffes leitend ist, sowie die Bindung an sein Heilswerk im Sinne des Credo.

Der Zeitfaktor ist nunmehr in neuer Weise in die Erwartung eingedrungen. Jetzt besteht ein Zwischenraum zwischen zwei Gruppen von Heilsereignissen, geschichtlichen und erst erhofften. Auch wenn man auf ihn noch nicht bewußt reflektiert, er ist da; und wenn er sich dehnt, dann muß sich die Erwartung notwendig modifizieren. Selbstverständlich besteht keine geradlinige Entwicklung, wohl aber eine *Richtung,* in welcher sich das eschatologische Denken bewegt; sie ist durch den Ablauf der Zeit selbst bestimmt[2]. Die verschiedenen Typen von

[1] Mc 13!

[2] Das scheint mir in manchen neueren Theorien über „Heilsgeschichte" verkannt zu sein, sofern in ihnen offenbar die Zeit, in welcher wir uns befinden, mit der

Eschatologie, die sich im Neuen Testament präsentieren, stehen nicht in einem beliebigen, sondern in einem *geschichtlichen* Verhältnis zueinander. Das zeigt sich gerade auch da, wo zu einem späteren Zeitpunkt eine Reintensivierung der Naherwartung eintritt[1].

Wollen wir über diese allgemeinen Reflexionen hinaus zu genaueren Bestimmungen gelangen, so wird es zweckmäßig sein, vom Endstadium der innersynoptischen Entwicklung, von Lukas auszugehen: was ist in Vergleich mit ihm bei Markus bereits da, was noch nicht?

Es fehlt noch die Gliederung der Heilsgeschichte in Epochen. Markus steckt seinen geschichtlichen Horizont ab, indem er das Auftreten des Täufers als ἀρχή des Evangeliums darstellt[2]. Daß man die Geschichte Jesu mit dem Täufer eröffnet, hat seine Entsprechung in Q und ist schon in einzelnen Traditionsstücken vorgebildet. Aber Markus hebt nun die Verhältnisbestimmung von Johannes und Jesus auf die Stufe theologischer Reflexion, indem er den ἀρχή-Begriff einführt. Was weiter zurückliegt, interessiert Markus nicht als *Geschichte;* aus dem Dasein Israels wird lediglich *ein* Faktor wirklich aufgegriffen, die Weissagung[3]. Das Verhältnis zur Vergangenheit ist punktuell-jeweilig. Es erstreckt sich nicht auf geschichtliche (d. h. damals: auf die in der Bibel erzählten) *Ereignisse;* solche werden nicht als Vorbereitung, Hinführung aufgenommen. Das sieht man gerade da, wo am ehesten eine „heilsgeschichtliche" Verknüpfung zu erwarten wäre, in der Verbindung Jesu mit David bzw. seinem Reich.

Im Sinne des Markus kann man also nicht sagen, das Evangelium (das Wort im Sinne von Mc 1, 1. 15 verstanden) habe eine Vor-Geschichte. Diesem Verhältnis zur Vergangenheit entspricht nun das zur Gegenwart: der καιρός ist erfüllt. Bei Lukas ist dieser Zeitpunkt der Erfüllung schon als in der historischen Vergangenheit liegend bewußt gemacht (als die vom heutigen Standort zurückliegende „Mitte" der Geschichte). Auch bei Markus finden sich natürlich Merkmale der zeitlichen Distanz zum historischen Leben Jesu; aber – und darin

---

Zeit*vorstellung,* welche wir *haben,* verwechselt ist. Dadurch wird die gesamte Problematik verschoben. Sie ist nicht mehr die grundlegende Existenzproblematik einer Kirche, welche immer mehr zeitliche Progression gewinnt, sondern wird zu einem theoretischen Weltanschauungsproblem.

[1] Eine solche ist an mehreren Stellen zu beobachten, im I. Petrusbrief, der Johannesapokalypse, bei Matthäus. Sie kann durch Zeitereignisse ausgelöst sein (den jüdischen Krieg) oder auch einfach durch apokalyptische Spekulation. Alle diese Dokumente erweisen sich als sekundäre Produkte, z. B. die Eschatologie des 1. Evangeliums durch ihre charakteristische Verkoppelung mit einem entwickelten Kirchenbegriff; vgl. G. Bornkamm (s. o. S. 277 A. 4).

[2] Der Text von Mc 1, 1 ist als authentisch vorausgesetzt, mit Marxsen, Markus-Evangelium 17 ff. 24; J. M. Robinson, Geschichtsverständnis 15 ff.

[3] J. M. Robinson, Geschichtsverständnis 12 f.

dokumentiert sich die Zwischenstellung des ersten Evangeliums – wie vom Leben Jesu keine *Linie* in die Vergangenheit durchgezogen wird, so wird auch keine historische, in Ereignissen als solchen aufzuweisende Kontinuität von Damals und Heute hergestellt, und weiter keine von der Gegenwart bis zum Anbruch des Reiches Gottes (bzw. zur Parusie). Die Zeit bis dahin wird nur tastend als Zeit-Raum mehr empfunden als bedacht, als Zeit nämlich der Mission und der Verfolgung. Ihrem Verständnis entspricht noch keine bewußte christologische Reflexion. Denn wenn man eine positive Auffassung von ihr entwickeln will, muß man zugleich Auskunft über die Funktionen des erhöhten Christus während dieser Epoche geben. Bei Lukas geschieht das mit Hilfe des *ὄνομα*-Begriffes [1]. Bei Markus sind nur die ersten Ansätze da (z. B. in der Aussage, daß die Gläubigen in der Verfolgung den Beistand des Geistes haben). Im wesentlichen ist in den thetischen christologischen Aussagen Christus immer noch einerseits der Gestorbene und Auferstandene, andererseits der Kommende. Die Auskunft über die Zwischenzeit beschränkt sich auf die gelegentliche Feststellung, daß auch in ihr das *δεῖ* gilt (Mc 13, 7. 10).

Wechseln wir nun den Standort und fragen wir von vorne her: Welche *Voraussetzungen* fand Markus in seinem *Stoff* vor? Auch hier müssen wir uns auf wenige Beispiele beschränken. In Frage kommen natürlich nur Traditionsstücke, deren Entstehung in der *Gemeinde* hinreichend gesichert ist.

Es finden sich vor Markus bereits Reflexionen über den Unterschied der Zeit Jesu und der Gegenwart, etwa im Gespräch über das Fasten (Mc 2, 18 ff. parr.) [2]. Die Gegenwart gilt als Zeit der Trauer, und das ist nicht pragmatisch, durch das äußere Schicksal der Kirche, etwa Verfolgung, motiviert, sondern rein christologisch: jetzt ist Zeit der Abwesenheit des Bräutigams. Die Zwischenzeit ist noch als pures Zwischen verstanden; sie ist weder durch eine Christologie noch durch einen Kirchengedanken in der Art des lukanischen aufgefüllt. Die Kirche blickt zurück und wartet.

Im Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mc 12, 1–12 parr.) [3] ist eine Zeit vorausgesetzt, in welcher man auf den Tod des Sohnes zurückblickt; aber wieder ist sie nicht als Zeitraum positiv interpre-

[1] Conzelmann, Mitte der Zeit 153 f.

[2] Bultmann, Syn. Trad. 17 f.; Kümmel, Verheißung 68 ff.; K. Th. Schäfer, „. . . und dann werden sie fasten, an jenem Tage", in: Synoptische Studien (Festschrift A. Wikenhauser), 1953, 124 ff.; Grässer, Parusieverzögerung 44 ff.

[3] Gemeindebildung: mit W. G. Kümmel, Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark. 12, 1-9), in: Aux sources de la tradition chrétienne (Festschrift für M. Goguel), 1950, 120 ff.; ders., Verheißung 75 f.

tiert; sie ist lediglich durch die Übertragung des Weinberges an andere charakterisiert. Dazu tritt ein Rückblick auf die Geschichte Israels; aber auch dieser ist überwiegend kritisch, und Markus hat diesen Ansatz nicht weiter aufgearbeitet.

Weiter gediehen ist die Reflexion im Gespräch über Jesus und den Vorläufer (Mc 9, 1. 11–13)[1]. Hier wird eine Gestalt der Gegenwart bzw. der jüngstvergangenen *Geschichte* als *eschatologische* Erscheinung gedeutet. Das geschieht noch auf eine ganz primitive Weise. Vom Standpunkt des Erzählers liegt ja auch schon das Leben *Jesu* zurück. Aber darauf wird nicht eingegangen. Der Blick richtet sich nur auf das Problem, ob vor der Parusie Jesu noch einmal ein Vorläufer auftritt, welcher auf sie aufmerksam macht. Antwort: Nein; wir stehen *unmittelbar* vor ihr; es gibt also keine Zeichen mehr außer den durch Jesus geschehenden. Eine Interpretation der Geschichte wird auch hier nicht entworfen; die direkte eschatologische Deutung bleibt auf den Täufer und Jesus begrenzt. Markus selbst führt dann durch die Komposition des Abschnittes einen Schritt weiter, indem er die Parusie ausdrücklich mit der Auferstehung verknüpft[2].

Ein weiterer Ansatz, den er aufgreifen kann, ist dadurch gegeben, daß der Besinnung über den Unterschied zwischen der Zeit der Präsenz Jesu und der Gegenwart (s. o. – Mc 2, 18 ff.) eine solche über den Unterschied in der Struktur der *Verkündigung* einst und jetzt entspricht. Man weiß, daß Jesus offen vom Reich Gottes und verhüllt von sich selbst sprach, daß es *jetzt* aber gilt, offen von ihm zu reden[3]. Hier liegt eine Anknüpfung für das marcinische Theologumenon vom Messiasgeheimnis, freilich noch nicht auf der theologischen Stufe.

Summa: es sind Spuren von Reflexion über den Unterschied der Zeiten da; aber sie sind sporadisch; es besteht noch keine bewußte, in sich geschlossene Konzeption über Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Jede der drei Zeiten ist unter einem besonderen Aspekt gesehen, die Vergangenheit unter dem des Kerygmas von Tod und Auferstehung, die Zukunft unter dem der Parusie, die Gegenwart unter dem der Erfüllung, die im Anblick Jesu erkannt, im Sein in der Kirche

---

[1] Bultmann, Syn. Trad. 131 f.; Grässer, Parusieverzögerung 131 ff. Zu Mc 9, 1: G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, in: In mem. E. Lohmeyer, 1951, 118 f. (Gemeindebildung); anders Kümmel, Verheißung 21. Uns kommt es auf das vor Markus erreichte Stadium der Traditionsbildung an; in diesem ist V. 1 bereits mit V. 11–13 zusammengeschlossen. Über die Bedeutung der Einarbeitung von V. 2–10 in diesen Zusammenhang s. Grässer, Parusieverzögerung 149 ff.

[2] Durch den redaktionellen Vers 10, durch den er diese Perikope mit derjenigen von der Verklärung verbindet.

[3] Vgl. Mc 4, 22 mit Lc 12, 2; Mt 10, 26 (Q!).

ständig erfahren wird angesichts der Welt, welche Angst erregt. Die Bedingungen für die theologische Aufarbeitung sind da, noch nicht aber diese selbst.

IV. Das Evangelium

Fragen wir nach dem Weg vom mündlichen Traditionsstoff zum literarischen Gebilde des „Evangeliums", so müssen wir zwischen mündlicher Weitergabe und jetzigem Buch noch eine Vorstufe desselben ansetzen. Daß der Stoff der Evangelien aus ursprünglich mündlich erzählten Einzelstücken besteht, braucht nach der Arbeit der Formgeschichte nicht mehr bewiesen zu werden. Man wird aber stärker als diese damit rechnen müssen, daß sich die Traditionsstücke des *Erzählungs*stoffes[1] nicht mehr in derjenigen Form präsentieren, in welcher sie mündlich erzählt wurden, sondern in der Verkürzung und Straffung, welche bei schriftlicher Fixierung eintritt[2]. Die Form des Einzelstückes ist bereits vor der Aufnahme ins Evangelium eine spezifisch literarische (wenn auch natürlich primitiv-literarische).

Dennoch ist der Übergang von dieser Stufe der Sammlung zum Evangelium nicht einfach eine Weiterführung des Sammelns. Er erfolgt durch einen Akt bewußter Gestaltung, in welcher die theologische Verarbeitung und die literarische Formung unablösbar verklammert sind. Offenbar ist es der Verfasser des Markus-Evangeliums, welcher diese Leistung vollbracht hat. Die Bewußtheit seines Arbeitens zeigt sich einerseits in der Kompositionsarbeit, in der Gestaltung des Buches als der erzählerischen Darstellung des Kerygmas, in der Konfrontierung der beiden „Blöcke" Galiläa und Jerusalem[3], andererseits im theologischen Motiv des Messiasgeheimnisses. Beides dürfte eng zusammengehören. Denn das Messiasgeheimnis bildet den Gesichtspunkt, unter welchem zum erstenmal der vielfältige Stoff der synoptischen Tradition *bewußt* als sachliche Einheit begriffen wurde, doch wohl durch „Markus". Latent ist er natürlich von Anfang an zusammengehalten, durch den Bezug auf die Person Jesu. Es kommt aber darauf an, daß und wie das *bewußt* wird und dann in literarische Gestaltung umgesetzt wird.

Die Erklärung der Geheimnistheorie durch Wrede und Bultmann kann als bekannt vorausgesetzt werden: auf der einen Seite ist der Christusglaube da, auf der anderen ein Überlieferungsstoff, in dem das

[1] Beim Redestoff herrschen andere Bedingungen.

[2] In der Beachtung dieses Sachverhaltes ist wieder einmal die Pentateuchkritik vorangegangen; vgl. G. von Rad, Das erste Buch Mose, 1952, 31 ff.

[3] Siehe oben S. 277 A. 5 (Lohmeyer, Lightfoot, Marxsen).

irdische Leben Jesu noch nicht als messianisches erscheint. Der Ausgleich wird durch die genannte „Theorie" gefunden: daß sich Jesus wohl als Messias gewußt, aber verborgen gehalten habe[1]. Aber die Formgeschichte selbst dürfte diese Erklärung widerlegen. Zugegeben, daß die messianologische Verarbeitung des Überlieferungsstoffes durch die Gemeinde erfolgte; jedenfalls geschah das zunächst ohne die Geheimnistheorie. Als diese entworfen wurde – ich halte sie für den persönlichen Entwurf des ersten Evangelisten –, da war wiederum der überlieferte Stoff bereits durch und durch christologisch verstanden und bedurfte in dieser Hinsicht nicht mehr jener Theorie. Bei Markus finden sich keine Spuren eines Bewußtseins, daß der Stoff ursprünglich einmal anders aufgefaßt war. Stoffe, welche *wir* auf Grund der traditionsgeschichtlichen Analyse als von Hause aus unmessianisch erkennen und solche, die von Anfang an messianisch entworfen (und Gemeindebildungen) sind, liegen für ihn geschichtlich und theologisch auf derselben Ebene. Das zeigt sich an der Art und Weise, wie er sie „harmlos" kombiniert. Sein Beitrag besteht also nicht darin, daß er unmessianische Stücke in den christologischen Glaubensrahmen spannte, sondern daß er eine bereits christologisch verstandene Stoffmasse gemäß dem (im Sinne der Geheimnischristologie verstandenen) Kerygma komponiert. Die Idee vom Geheimnis erwächst nicht aus historisch-pragmatischen Erwägungen. Sie ist vielmehr Ausdruck eines positiven Offenbarungsverständnisses, wie es z. B. in der von Markus selbst redigierten Stelle Mc 4, 10–12 greifbar ist[2]. Nicht der *un*messianische Charakter von Überlieferungsstücken macht dem Evangelisten Mühe, sondern im Gegenteil der messianische; angesichts dessen muß er sein Theologumenon ja mühsam genug durchführen. Das zeigt sich in der literarischen und zugleich logischen Gewaltsamkeit von Stellen wie 4, 10 ff.; 8, 31–33 (angesichts des vorgefundenen Christusbekenntnisses!). Eine historische Hilfskonstruktion im Sinne Wredes hätte nicht zur Form des Evangeliums als literarischer Gattung hingeführt. Der Vorgang ist nicht der, daß Markus Stoff sammelte und einen seltsamen Befund in demselben durch eine „Theorie" erklärte. Vielmehr ist die Anschauung vom Geheimnis offenbar als *theologische* Konzeption vorgegeben und ermöglicht ihrer-

[1] Zur Kritik an Wrede: H. J. Ebeling, Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten, 1939.

[2] W. Marxsen, Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus, ZThK 52, 1955, 255 ff.; T. A. Burkill, The Cryptology of Parables in St. Mark's Gospel, NovTest 1, 1956, 246 ff.; L. Cerfaux, La connaissance des secrets du Royaume d'après Matth XIII, 11 et par., NTS 2, 1956, 238 ff.

seits, die disparaten (hinsichtlich der Form!) Stoffe unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu begreifen. *Die Geheimnistheorie ist die hermeneutische Voraussetzung der Gattung „Evangelium“.*

Für diese Erklärung spricht die Art, wie der Stoff von Markus transponiert wird. Vor ihm bezeichnet z. B. die Verwendung des Menschensohnbegriffes die naive Esoterik einer Gruppe. Er dagegen entwirft eine Theorie des Geheimbleiben- und Mißverstandenwerden-*Müssens* (was etwas ganz anderes ist als ein faktisches Mißverstehen). Gewiß wird das Mißverstehen auch psychologisch, mit der Verstokkung der Jünger, erklärt (Mc 8, 17); aber zugleich ist die Auffassung die, daß erst die *Auferstehung* die Möglichkeit des Verstehens erschließt (Mc 9, 9 f. mit der merkwürdigen Formulierung in V. 10!). Und beides ist im Sinne des Markus kein Widerspruch. Es handelt sich um die echte Dialektik des Rückblickes. In ihm begreift der Glaube, daß er selbst nur durch Offenbarung, welche den Ostersachverhalt einschließt, möglich ist, zugleich aber auch, daß nicht zu glauben immer Schuld war und aus Verstockung erwuchs.

Ist also die Anschauung leitend, daß das Verstehen von Jesus zu Lebzeiten angebahnt und daß es durch die Auferstehung endgültig erschlossen ist, dann ist das Geheimnis die marcinische Darstellung der *Kontinuität* zwischen den beiden Epochen, entworfen aus einem Gesamtverständnis von Offenbarung: von Jesus her war sie immer schon „Offenbarung“, und eben dieses Prae wird uns durch Ostern einsichtig[1]. Jetziges Verstehen kommt also bei Markus zu sich selbst im Rückblick auf Jesus, aber – anders als bei Lukas – so, daß es die historische Distanz sofort als von *dort* her überbrückt begreift. Noch einmal zeigt es sich, daß die Theorie keine historische, sondern eine hermeneutische ist. In ihr geht es nicht um die geschichtliche Kontinuität zwischen zwei Phasen der *Existenz Jesu* (nämlich historischem Dasein bzw. Dagewesensein und jetziger Existenz als Auferstandener). *Dieser* christologischen Kontinuität ist man – vom Credo her – a priori gewiß. Der Einschnitt, um welchen sich die Theorie kümmert, ist der *auf Erden* sichtbare zwischen der einstigen Zeit des Da-Seins Jesu und der jetzigen Situation der Glaubenden.

Die Frage ist nun, ob diese Art des Rückblicks eine Entsprechung in einer bestimmten Weise des Ausblickens in die Zukunft hat, m. a.W., ob Messiasgeheimnis und marcinische Eschatologie eine sachliche Einheit bilden und ob diese dem Markus bewußt war.

[1] Diese hermeneutische Konzeption hat Lukas übernommen und in Lc 24, 13 ff. dargestellt; aber er hat sie aus der Verklammerung mit der marcinischen Geheimnistheorie gelöst; er konnte das, weil er eine weitergreifende Geschichtskonstruktion zur Verfügung hatte.

Blicken wir nochmals, um einen Maßstab zu gewinnen, zu Lukas hinüber! Dessen Eschatologie ist nicht zutreffend beschrieben, wenn man sie als Historisierung der älteren charakterisiert. Der Vorgang ist komplizierter. Er besteht darin, daß Lukas umfassend tut, was der II Thess nur gerade ertastet, daß er nämlich einen Teil der erwarteten Ereignisse aus der Eschatologie im engeren Sinne herauslöst und zu historischen Vorgängen erklärt. In der Komposition von Lc 21 zeigt sich die Tendenz auf prinzipielle Unterscheidung derjenigen Ereignisse, die sich noch im Rahmen des weltgeschichtlich Möglichen halten, und dem supranatural-kosmischen Abschluß der Geschichte. Mit dieser Zerlegung werden beide Bestandteile je für sich entwicklungsfähig, der historische im Sinne einer heilsgeschichtlichen Gliederung, der apokalyptische im Sinne des Entwerfens von Gemälden des Weltendes. Es ist kein Zufall, daß das Apokalyptische bei Lukas gegenüber Markus keineswegs reduziert ist, sondern eher intensiviert. Lukas kann sich das auf Grund der genannten Unterscheidung leisten. Diese hat bei ihm u. a. den Zweck, direkte Schlüsse von gegenwärtigen Vorgängen(wie jüdischem Krieg und Tempelzerstörung) auf das Eschaton grundsätzlich zu unterbinden. Ebendies ist ja der Sinn der Einfügung des in den eschatologischen Aufriß scheinbarso unorganisch eingefügten Abschnittes über den jüdischen Krieg Lc 21, 20 ff. Den Einschnitt zwischen letzter Epoche der Geschichte und Eschaton markiert Lukas weiter dadurch, daß er den Radius der alttestamentlichen Prophetie von dem der eschatologischen Weissagung Jesu abhebt; jene erstreckt sich über den Raum der Geschichte bis zu deren Ende; von dem, was jenseits desselben liegt, dem Reiche Gottes, weiß erst Jesus [1].

Die lukanische Gliederung der als Einheit begriffenen Heilsgeschichte fehlt bei Markus, weil die Voraussetzung dafür nicht vorhanden ist: die heilsgeschichtliche Anschauung als solche. Und doch konnte Lukas an Markus anknüpfen, an *einem* Punkte nämlich: die Auseinanderlegung von Historischem und Apokalyptischem ist bei Markus präformiert, ja, sie bildet die Grundintention der Gestaltung der Rede von Mc 13. So zeigt sich zwischen den beiden Evangelien eine kontinuierliche Linie [2].

[1] Lc 16, 16.

[2] Eduard Schweizer und ich planen eine gemeinsame Veröffentlichung zur literarischen und motivgeschichtlichen Analyse von Mc 13.

Die Irrlehrer des Philipperbriefes

Von Walter Schmithals

I

Im Jahre 1908 veröffentlichte W. Lütgert seine Untersuchung über die „Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth“[1]. Angeregt durch einige Bemerkungen Theodor Zahns[2], versuchte er nachzuweisen, daß die Gegner des Paulus in Korinth nicht Judaisten, sondern gnostische Pneumatiker, von der Lehre des Paulus abgefallene Schwarmgeister seien. Diese zwar nicht neue, aber neben der von F. C. Baur geprägten Auffassung von der Gestalt der frühen Christenheit nie bedeutsam hervorgetretene These drängte von selbst dazu, auch an anderen Quellen des Urchristentums erprobt zu werden. So folgten 1909 die Abhandlungen über „Die Irrlehrer der Pastoralbriefe“[3] und über „Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich“[4], 1911 unter dem Titel „Amt und Geist im Kampf“[5] Untersuchungen über die in den Johannesbriefen, dem 1. Clemensbrief und den Ignatiusbriefen bekämpften „Schwarmgeister“, 1913 eine Arbeit unter demselben Aspekt über den „Römerbrief als historisches Problem“[6] und schließlich 1919 eine „Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes“ unter dem Thema „Gesetz und Geist“[7], die auch für Galatien gnostisierende Irrlehrer feststellte.

In der Einleitung zu dieser letzten und zweifellos gewagtesten Arbeit findet sich der bemerkenswerte Satz: „Manchmal aber setzt man eine Hypothese auch deshalb nur schwer durch, weil man sie nicht konsequent genug verfolgt und sich nicht weit genug von der geltenden Auffassung entfernt.“ In der Tat: Die Konsequenz Lütgerts, die auch vor dem scheinbar so unbestreitbar antijudaistischen Galaterbrief nicht halt machte, ist bewundernswert. Nur durch solche Konsequenz konnte seine These, die in keinem Einzelfall gänzlich neu war, Eindruck machen.

Freilich, auch W. Lütgert war noch nicht konsequent genug. Das ließ ihn wenig uneingeschränkten Beifall erlangen. Er machte bei der Lösung der von ihm aufgeworfenen historischen Frage auf halbem

---

[1] BFTh XII, 1908, 3. Heft.
[2] Einleitung II S. 102 f.
[3] BFTh XIII, 1909, 3. Heft.
[4] BFTh XIII, 1909, 6. Heft.
[5] BFTh XV, 1911, 4. und 5. Heft.
[6] BFTh XVII, 1913, 2. Heft.
[7] BFTh XXII, 1919, 6. Heft.

Wege halt. Die Charakteristik der zahlreichen gleichartigen Irrlehren gelang ihm im wesentlichen vortrefflich, wenn auch meist nicht gründlich genug; denn – und das ist die erste Inkonsequenz – auf die so wichtige Frage nach der Herkunft der frühchristlichen enthusiastischen Häresie vermochte er keine überzeugende Antwort zu geben. Die von ihm erkannte Gnosis gilt ihm als ein allerorts unvermittelt auftretendes Zersetzungsprodukt des Paulinismus in der hellenistischen Umwelt. Er übersieht die zahlreich in seinen Quellen enthaltenen Hinweise auf die Tatsache, daß der „Enthusiasmus" von einer organisierten Missionsbewegung getragen wird.

Bedeutsamer war eine andere Inkonsequenz. Es gelang Lütgert nicht, die alte Judaisten-These gänzlich durch seine neue Sicht der Lage zu ersetzen. Zumindest für den Galater- und den Philipperbrief mußte er eine doppelte Frontstellung des Paulus anerkennen: gegen die ultrapaulinischen Schwarmgeister *und* gegen die Jerusalemer Judaisten.

Man kann W. Lütgert aus diesen Inkonsequenzen keinen Vorwurf machen. Das Bild, das seine Zeit von dem Pneumatikertum der frühen Christenheit hatte, war recht unvollkommen. Wir besitzen inzwischen eine zutreffendere Vorstellung von der gnostischen Strömung im Judentum der neutestamentlichen Zeit und im frühen Christentum. Wir wissen um den außerchristlichen Ursprung der Gnosis und kennen den starken jüdischen Einschlag, der sie zur Zeit des Neuen Testaments im syrisch-mesopotamischen Raum bestimmte. Auf Grund dieser besseren Kenntnisse habe ich versucht, das Bild der Häretiker in Korinth neu zu zeichnen[1]. Ohne noch die späteren Arbeiten W. Lütgerts zu kennen, machte ich dabei die gleiche Erfahrung wie er: Man muß und kann auch bei den anderen Urkunden des Urchristentums, in denen die vorherrschende Meinung Judaisten bekämpft sieht, den erfolgreichen Versuch machen, gnostische Gegnerschaft zu erschließen. In einem Aufsatz über „Die Häretiker in Galatien"[2] habe ich – als an dem gewiß schwierigsten Objekt – den Nachweis zu erbringen versucht, daß in Galatien keine Judaisten, sondern nur judenchristliche Gnostiker gegen Paulus tätig sind. Hier soll nun der entsprechende Beweis für den Philipperbrief vorgelegt werden[3].

[1] Die Gnosis in Korinth, FRLANT NF 48. Heft, 1956.

[2] ZNW 47, 1956, S. 25 ff.

[3] Die enge Zusammengehörigkeit der beiden soeben erwähnten Untersuchungen mit der vorliegenden erklärt die zahlreichen Verweise auf diese früheren Arbeiten auf den folgenden Seiten. Der Rahmen dieses Aufsatzes wäre gesprengt worden, hätte ich die für die vorliegende Untersuchung nötigen Belege und Ergebnisse aus den vorhergehenden Arbeiten in extenso wiederholt.

Eine unter gleichen Gesichtspunkten erfolgende Untersuchung der Thessalonicherbriefe hoffe ich zu gelegener Zeit abfassen zu können. Den Römerbrief in diesem Sinne zu interpretieren, scheint mir ebenso verfehlt wie der Versuch F. C. Baurs, ihn als antijudaistisches Kampfdokument auszulegen. Nur in dem nach Ephesus gerichteten Kapitel Rm 16 findet sich in den Versen 17–20 eine antignostische Polemik, die eine kurze Untersuchung rechtfertigen würde. Bei den anderen von W. Lütgert herangezogenen Schriften des Urchristentums dürfte sich bereits heute kein ernstzunehmender Widerstand mehr gegen seine Behauptung erheben, daß sie sich mit einer (mehr oder weniger judenchristlichen) Gnosis auseinandersetzen.

II

Ich muß den Leser freilich zunächst um einige Geduld bitten, da wir uns einleitend einem literarkritischen Problem zuwenden müssen. Die Integrität des Philipperbriefes ist nicht unbestritten. Freilich gehören die Versuche, unpaulinische Einschiebsel im Philipperbrief auszuscheiden[1], ebenso endgültig der Vergangenheit an wie die Bestreitung der Echtheit des Philipperbriefes überhaupt[2]. Daß der Philipperbrief jedoch von einem Redaktor aus mehreren Paulus-Briefen zusammengefügt sei, ist eine Behauptung, die auch heute noch gelegentlich vertreten wird.

Diese These ist alt. Schon bei Stephan Le Moyne[3] findet man sie. Im 19. Jhdt. wurde sie nicht selten vertreten (Heinrichs, Paulus, Hausrath, Clemen u. a.). H. J. Holtzmann[4] war ihr nicht ganz abgeneigt. J. Weiss[5] hielt Phil 3, 2–4, 1 für das Fragment eines anderen echten Paulus-Briefes. Ihm hat sich R. Bultmann in seinen Vorlesungen angeschlossen. Freilich hat sich kein Lehrbuch der Einleitung und kein Kommentar des 20. Jhdts. diese literarkritische Operation zu eigen gemacht. Ja, es finden sich Einleitungen, die diese Frage nicht einmal der Erwähnung für wert halten[6].

Solche Einstellung dürfte allerdings zu weit gehen. Was H. J. Holtzmann 1886 schrieb[7], hat heute noch seine Geltung: „Ein Stein des

---

[1] Zuletzt m. W. D. Völter in Theol. Tijdschrift 1892, S. 10–44; 117–146.
[2] So zuerst F. C. Baur, Paulus, 1. Aufl., S. 458 ff. Mit besonderem Nachdruck dessen Schüler Holsten (JpTh 1875, S. 425 ff.; 1876, S. 58 ff. 282 ff.).
[3] Varia sacra, 1685, II S. 332 f.
[4] Einleitung in das NT, 1886, S. 301.
[5] Urchristentum S. 296.
[6] Z. B. Knopf-Lietzmann-Weinel, Einführung in das NT, 1949[6].
[7] AaO S. 301.

Anstoßes liegt ungehoben noch immer 3, 1 . . . Das Aufrauschen aller Wasser der Kritik an dieser Stelle läßt vermuthen, daß hier in der Tat eine Klippe verborgen ist." Aber mehr: „Dieser ‚brieflichste aller Briefe' ist im Unterschiede von den eigentlichen Sendschreiben ohne strengen Zusammenhang geschrieben"[1], ein Urteil, in dem sich die Exegeten einig sind[2]. Diese Zusammenhanglosigkeit „ist der treue Ausdruck der damaligen, von wechselnden Eindrücken bewegten Stimmung des Apostels"[3]. „Vielleicht daß der Horizont des Apostels selbst damals in entsprechender Weise sich von Tag zu Tag veränderte", meint H. J. Holtzmann[4]; „. . . beim Schreiben hat hier eben die Stimmung des Apostels sich verändert, Lebenshoffnung und Todesfreudigkeit wechseln; . . . gewöhnen wir uns doch, Stimmungen des gefangenen, kränklichen, einsamen Mannes psychologisch zu würdigen", schreibt A. Jülicher[5]. Aussagen dieser Art ließen sich beliebig vermehren.

Aber das literarische Problem des Philipperbriefes läßt sich bei näherem Zusehen nur schwer in ein psychologisches umdeuten. Der Brief beginnt in der strengen Form der meisten Schreiben des Paulus mit Präskript (1, 1–2) und Proömium (1, 3–11). Dann kommt Paulus zu dem, was er mit seinem Briefe will: *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοί, ὅτι τὰ κατ' ἐμέ* . . . . . Ausführlich setzt er dies Vorhaben dann in die Tat um und berichtet in 1, 12–26 von dem, wie es um ihn steht. Geschickter noch und eindrücklicher, als es schon im Proömium geschah, läßt Paulus die Philipper dadurch, daß er sie an seinem Schicksal so persönlich beteiligt, wissen, wie herzlich er sich mit ihnen verbunden fühlt.

Damit hat er das offenbar eigentliche Anliegen seines Briefes gut vorbereitet: Die Mahnung zu Eintracht und würdigem Wandel innerhalb der Gemeinde (1, 27–2, 18). Dem Apostel muß zu Ohren gekommen sein, daß in dieser Hinsicht in Philippi nicht alles zum Besten steht (1, 27: *ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν*). Schon im Proömium muß man hinter der konventionellen Form der Wünsche für die Gemeinde (1, 6. 9–11) diesen Hintergrund vermuten[6]. Über den *konkreten* Anlaß seiner besorgten Mahnungen erfahren wir nichts; auch läßt sich nicht sicher sagen, wer die *ἀντικείμενοι* (1, 28) sind, die die Gemeinde

[1] Ebd. S. 300.
[2] Th. Zahn spricht in seiner Einleitung 1 S. 396 von einer „Nachlässigkeit des Stils".
[3] R. A. Lipsius im Handkommentar zum NT, 1892², S. 210.
[4] AaO S. 300.
[5] Einleitung in das NT, 1906 ⁵+⁶, S. 109 f.
[6] R. A. Lipsius, aaO S. 209.

offenbar in ihrer Glaubenseinheit irre machen[1]. Paulus ist selbst wohl zu wenig informiert, um konkreter mahnen zu können. Wie zu Beginn seiner Korrespondenz mit den Korinthern (1 Kor 11, 18)[2] hat er lediglich durch Hörensagen (1, 27) von der Lage in Philippi erfahren. Ihm mag von den *ἀντικείμενοι* nicht mehr bekannt gewesen sein, als wir aus seinen Worten erfahren. Gewiß hat er bisher noch keinen Anlaß zu ähnlichen Ermahnungen gehabt. Das erklärt die sorgfältige psychologische Vorbereitung seiner mahnenden Worte. Sehr ernst sieht er die Lage nicht an; sonst könnte er der Gemeinde nicht zu Anfang des Briefes bescheinigen, daß sie *ἄχρι' τοῦ νῦν* in der Gemeinschaft des Evangeliums stehe (1,5). Immerhin sind seine Worte eindringlich und Zeugnis aufrichtiger Besorgnis (1, 27; 2, 2 ff. 12. 16). Auch hält er es für nötig, Timotheus, seinen engsten Mitarbeiter, nach Philippi zu senden, sobald sich entschieden hat, wie sein weiteres Schicksal sich gestalten wird (2, 19–23)[3], und er hofft, später selbst nach dort reisen zu können (2, 24).

Damit ist das zentrale Thema des Briefes abschließend behandelt und zu den an den Schluß des Schreibens gehörenden Bemerkungen über die zukünftige Entwicklung des Verhältnisses von Schreiber und Empfänger übergegangen. Epaphras, der Abgesandte der Philipper, wird mit empfehlenden Worten in seine Heimatgemeinde zurückgesandt. Er ist der Überbringer des Briefes. Aus 2, 30 geht hervor, daß er nicht nur die Gabe der Philipper Paulus überreicht hatte, sondern auch dem Apostel zur persönlichen Dienstleistung von der Gemeinde in Philippi zur Verfügung gestellt worden war. Daß Paulus ihn gerade in diesem Augenblick – und früher als ursprünglich beabsichtigt (2, 28) – von dieser letzteren Aufgabe entbindet, wird mit der Sorge der Philipper über die lebensgefährliche Krankheit des Epaphras zwar gut begründet (2, 25–30), dürfte aber gewiß auch den nicht genannten Grund gehabt haben, daß Paulus sofort einen Mann seines Vertrauens in der offenbar bedrohten Gemeinde wissen möchte, der ihm zumindest genauere Nachricht von den Zuständen in Philippi zukommen lassen konnte. Darum die Empfehlung in 2, 29!

„Mit dieser Mitteilung über Epaphroditus scheint nun der Brief eigentlich zu Ende."[4] *τὸ λοιπόν* (3, 1) leitet zu den Schlußermah-

---

[1] Das legt der Zusammenhang nahe, in den die Verse 1, 28–30 eingebettet sind: Mahnungen zur *μία ψυχή* und zur *κοινωνία πνεύματος*.

[2] Die Gnosis in Korinth S. 13.

[3] Die Spannung, in der der in diesem Abschnitt stehende V. 2, 21 zu 1, 14 steht, berechtigt kaum zu literarkritischen Operationen.

[4] P. Ewald, Der Brief des Paulus an die Philipper, 1917[3], S. 161.

nungen über[1], die meist sehr kurz sind[2]. Die Mahnung zur Freude in 3, 1a wiederholt entsprechende Aufforderungen in 1, 25; 2, 18 und 2, 28 f.; im Bewußtsein dieser Tatsache fügt Paulus 3, 1b hinzu[3]. Nun erwarten wir „höchstens noch ein paar nachgebrachte Ermahnungen in der Art, wie sie das vierte Kapitel wirklich gibt. Es scheint mit dem τὸ λοιπόν die ‚clausula epistolae' anzuheben."[4] Tatsächlich aber folgt eine ungewöhnlich scharfe Warnung vor gnostischen Irrlehrern, deren Lehren wir noch untersuchen werden, und darauf folgt noch manches andere. Solch ein Briefstil ist – nicht nur bei Paulus – unerhört[5].

Darf man den Bruch nach 3, 1 psychologisch rechtfertigen? Angesichts der Klarheit, der liebevollen Wärme und des psychologisch geschickten Aufbaus des Briefes bis 3, 1, angesichts der souveränen Konzentration auf die Sache, die diesen Briefteil auszeichnet, kann man in 3, 2 nicht plötzlich anfangen, die „Stimmungen des gefangenen, kränklichen, einsamen Mannes psychologisch zu würdigen"[6]. Natürlich läßt sich auf solche Weise alles erklären, zumal dann, wenn man noch einige schlaflose Nächte, unverhofften Ärger, seelische Depression und plötzliche epileptische Anfälle mit in Rechnung stellt. Aber

---

[1] „Mit τὸ λοιπόν kommt der Apostel zum Schluß": R. A. Lipsius, aaO S. 233. „Vermutlich will Paulus hier zum Abschluß kommen": M. Dibelius, An die Philipper z. St.

[2] Rm 15, 30–32 = Schluß des Römerbriefes; Rm 16, 17–19 = Schluß des Epheserbriefes Rm 16; 1 Kor 15, 58 + 16, 13–18 = Schluß des ersten Briefes (A) des Paulus nach Korinth (Die Gnosis in Korinth S. 15 f.); 2 Kor 13, 11; 1 Thess 5, 14–22. 25; Gl 6, 17. In 2 Kor 13, 11 und Gl 6, 17 (vgl. 2 Thess 3, 1) findet sich dabei zur Einleitung der Schlußermahnung ebenfalls λοιπόν bzw. τοῦ λοιποῦ.

[3] Die zahlreichen Versuche, diesen selbstverständlichen Zusammenhang zu zerstören und 3, 1b zum Folgenden zu ziehen, sind von dem Bestreben diktiert, den Bruch zwischen 3, 1 und 3, 2 ff. zu verkitten. Selbst wenn diese Versuche überzeugender begründet würden, als es geschieht, könnte man sich nicht für sie entscheiden.

[4] P. Ewald, aaO S. 161.

[5] „Auffällig wird stets bleiben, daß der Brief gerade da, wo er sichtlich dem Ende zuneigt . . ., factisch erst seine Mitte findet." (H. J. Holtzmann, aaO S. 301.) E. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe, 1897, Einleitung S. 99 f. verweist demgegenüber auf 1 Thess 4, 1, wo Paulus ebenfalls mit λοιπὸν οὖν einsetzt. Aber hier ist die Lage doch wesentlich anders. Man hat nach der Lektüre von 1 Thess 1–3 keineswegs den Eindruck, als habe Paulus alles gesagt und eile dem Ende zu. 4, 1 sieht vielmehr ganz so aus, als sei nun noch wesentliches zu sagen. Es findet sich kein Stilbruch, kein Stimmungsumschwung, keine spätere Wiederaufnahme eines unterbrochenen Fadens. λοιπὸν οὖν leitet hier nicht wie sonst bei Paulus die allgemeinen Schlußermahnungen ein, sondern – wie auch in der Diatribe – die praktischen Ermahnungen des Briefes insgesamt. Vgl. R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe S. 54; 101.

[6] A. Jülicher, aaO S. 110.

auf Wissenschaftlichkeit kann solches Verfahren keinen Anspruch erheben. Es ist ausgeschlossen, daß Paulus, der bis 3, 1 das Musterbeispiel eines klaren und bestimmten Briefes vorlegt, im Briefschluß, der „in rascher Abfolge Verschiedenes, was unter einander nicht in Zusammenhang steht, den Lesern ans Herz legt . . . nach der Mahnung zu freudiger Stimmung noch eine Warnung in bezug auf die Judaisten" vorlegt, „nur daß diese sich ihm . . . weitläufiger gestaltet"[1]. Wie man 3, 2–4, 1 als eine weitläufig gestaltete Schlußbemerkung bezeichnen kann, ist viel eher ein psychologisches Problem.

Etwas anderes wäre es, wenn Paulus dies Vorgehen irgendwie erklärt hätte. Aber das geschieht nicht. An diesem Mangel scheitert auch der Versuch, den erregten Nachtrag 3, 2 ff. auf eine verspätete Anregung des Timotheus[2] oder auf das Eintreffen neuer Nachrichten[3] bzw. auf neue erregende Erlebnisse[4] des Apostels zurückzuführen. In solchen Fällen begründet und erklärt jeder normale Briefschreiber sein ungewöhnliches Verhalten. Man bringe doch aus der sonstigen Briefliteratur eine Parallele zu solchen abrupten Stilbrüchen bei! Das Problem läßt sich nur literarisch lösen: in 3, 2 beginnt ein redaktioneller Einschub in den Brief des Paulus.

Zu diesem Ergebnis führt auch eine andere Überlegung. Der in 3, 1 unterbrochene Faden des Briefes wird in 4, 4 unvermittelt wieder aufgenommen. 3, 1 und 4, 4 passen so genau zusammen, daß man bei nüchterner Überlegung zu dem Schluß kommen muß, daß eine spätere Hand beide Verse auseinandergerissen hat. Die mit 3, 1 eingeleiteten Schlußermahnungen finden in 4, 4–6 ihre unmittelbare Fortsetzung und werden, wie meist bei Paulus, mit einem Segenswunsch abgeschlossen (4, 7)[5], der zugleich den Briefschluß zu bilden pflegt. Wem eine psychologische Erklärung dafür einleuchtet, daß Paulus in 3, 2 ff. so unvermittelt Form und Gedankengang seines Briefes verläßt, der muß doch scheitern, wenn er erklären will, daß Paulus in 4, 4 den Gedankengang seines Briefes wieder aufnimmt und zu Ende führt, als sei inzwischen gar nichts geschehen, als habe er völlig vergessen, was er von 3, 2 an dargelegt hatte, als habe er zuletzt und soeben erst 3, 1

---

[1] E. Haupt, Der Brief an die Philipper S. 124.
[2] So P. Ewald, aaO S. 162.
[3] So J. B. Lightfoot, Philippians, 1881, S. 69; 143.
[4] So W. Lueken in: Die Schriften des NT, 1908², II S. 383.
[5] Vgl. Rm 15, 33; Rm 16, 20; 2 Kor 13, 11; Gl 6, 18; 1 Thess 5, 23 f.; Phil 4, 20; Phil 4, 9b s. u. Damit ist der jeweilige Brief zu Ende, wenn nicht noch in Briefen an persönlich bekannte Gemeinden einige Schlußgrüße folgen, die dann wiederum mit einem Segenswort abgeschlossen werden; so 1 Kor 16, 19–24; 2 Kor 13, 12 f.; Phil 4, 21–23; 1 Thess 5, 26–28; anders z. B. Rm 15 am Ende.

niedergeschrieben. Nur wer Paulus psychologisch als den Redaktor seiner eigenen Briefe verständlich machen kann, könnte auf die Hand eines fremden Redaktors verzichten.

Noch ein dritter Grund spricht entscheidend dafür, daß 3, 2–4, 3 ein redaktioneller Einschub aus einem anderen Paulus-Brief ist. Bis heute ist die Frage kontrovers, ob die von Paulus in 3, 2 ff. bekämpften Gegner bereits in Philippi tätig sind oder waren oder ob Paulus vorbeugend vor ihnen warnt. Nun ist ohne weiteres klar, daß Paulus die Gemeinde von diesen Leuten aus der Beschneidung bedroht sieht. Sonst wären die Ausführungen in 3, 2 ff. unverständlich. Klar ist außerdem, daß die Philipper bereits irgendeine Bekanntschaft mit diesen Irrlehrern gemacht haben müssen. Paulus geht jedenfalls in 3, 2 ff. davon aus, daß die von ihm bekämpfte Bewegung den Philippern bereits bekannt ist. Als erste Information über eine den Philippern unbekannte Irrlehre wäre dieser Abschnitt unbegreiflich. Nun könnte diese Bekanntschaft indirekt vermittelt worden sein. Das wird von den Exegeten behauptet, die 3, 1b zum Folgenden ziehen und daraus folgern, daß Paulus in einem verlorengegangenen früheren Brief bereits *τὰ αὐτά* geschrieben habe, was nun in 3, 2 ff. folgt[1]. Aber solche Zerteilung des Verses 3, 1 wurde eben bereits abgelehnt. Auch setzen die Ausführungen des Paulus in 3, 2 ff. eine Bekanntschaft der Philipper mit der bekämpften Irrlehre voraus, die schwerlich anders als direkt zustande gekommen sein kann. Wie töricht wäre der Versuch des Paulus, seine Autorität zu verteidigen (3, 4 ff.), wenn man nicht bei den Philippern selbst versucht hätte, diese Autorität zu untergraben! Die zahlreichen Anspielungen des Abschnittes 3, 2 ff., die uns später noch beschäftigen werden, konnten nur dem verständlich sein, der nicht bloß durch Äußerungen Dritter von den Leuten und Problemen erfahren hat, auf die angespielt wird. Auch der heftige und leidenschaftlich bewegte Ton der Auseinandersetzung in 3, 2 ff. ist kaum verständlich, wenn Paulus – zudem wiederholt – von einer Bewegung berichten sollte, die für die Philipper zunächst nur theoretische Bedeutung hatte. 3, 17 und 4, 1 sind als *vorbeugende* Mahnungen doch nur schwer begreiflich. Das gleiche gilt von dem Vers 4, 9, der in diesen Zusammenhang gehört (s. u.). Vor allem zeigt sich in 3, 13 und 3, 15, daß Paulus seine Gegner, die *τέλειοι, so* anredet und sich von ihnen distanziert, daß sie mit zu den Empfängern seines Briefes gehört haben müssen. In 3, 15b ist eine Differenz zwischen Gemeindegliedern in Philippi und Paulus direkt ange-

[1] R. A. Lipsius, aaO S. 234; E. Haupt, aaO S. 125 f.; P. Ewald, aaO S. 163 f.

sprochen (s. u.). 3, 17 f. und 4, 9 setzen voraus, daß *in der Gemeinde zu Philippi* neben solchen, die nach dem Vorbild des Apostels wandeln, auch andere Christen sich als Vorbild anbieten, die Paulus als Feinde des Kreuzes Christi bezeichnet. Das alles bedeutet aber, daß die Gemeinde zu Philippi von den Irrlehrern, vor denen Paulus 3, 2 ff. warnt, unmittelbar bedroht ist.

Erinnert man sich nun der Mahnungen zur Eintracht im Glauben, zur Gemeinschaft im Geist, zur Einmütigkeit des Denkens, zum Festhalten am Wort des Lebens, zur Lauterkeit in dem verirrten Geschlecht dieser Zeit, zum Wandel *χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν*, Mahnungen, denen der Hauptteil des nach 3, 1 unterbrochenen Philipperbriefes gewidmet war (1, 27–2, 18), so können diese Mahnungen keinen anderen Grund gehabt haben als den durch die Irrlehrer in die Gemeinde getragenen Zwist. Die Ausführungen 3, 2 ff. schließen ja auch mit ebensolchen Ermahnungen ab (4, 1–3. 8 f. s. u.). In *einen* Brief aber paßt die so unterschiedliche Stellungnahme zu demselben Problem, wie sie 1, 27–2, 18 einerseits und 3, 2 ff. andrerseits bieten, nicht hinein. Paulus konnte nicht so vorsichtig und allgemein zum Festhalten an der Einheit des Glaubens mahnen, wie er es 1, 27–2, 18 tut, wenn ihm bereits die Informationen zur Verfügung gestanden haben, die er in 3, 2 ff. in leidenschaftlicher Erregung verwertet. Vielmehr handelt es sich – in genauer Parallele zu seiner Korrespondenz mit den Korinthern – um zwei getrennte Stellungnahmen zu denselben Fragen, wobei Paulus sich bei seinem zweiten Schreiben sehr viel besser informiert zeigt als in seiner ersten Bezugnahme auf die Ereignisse in Philippi. Auch das hat seine Parallele in dem Briefwechsel mit Korinth[1].

3, 2–4, 3 ist also das Korpus eines Briefes (C), den Paulus nach dem Schreiben (B) verfaßt hat, das 1, 1–3, 1 und 4, 4–7 umfaßt und – gegebenenfalls bis auf einige Schlußgrüße – vollständig erhalten ist. Den Eingang dieses Briefes C hat der Redaktor fortlassen müssen. Der Schluß – wiederum gegebenenfalls ohne einige Schlußgrüße – ist dagegen in 4, 8 f. erhalten. Die persönlichen Bemerkungen 4, 2 f. zeigen bereits, daß Paulus vor dem Abschluß seines Briefes steht. Mit *τὸ λοιπόν* werden dann in 4, 8 die Schlußermahnungen des Briefes C ebenso eingeleitet wie in 3, 1 die des Briefes B und mit dem Segenswunsch 4, 9 b wie üblich abgeschlossen. Der Redaktor baut also in den Schluß des Briefes B das Korpus des Briefes C ein, dessen Schluß-

[1] Die Gnosis in Korinth S. 23 ff.

worte (4, 8–9) er abtrennt und an den Schluß des Briefes B (4, 4–7) anhängt[1].

Wie verhält es sich nun mit dem Schlußabschnitt 4, 10–23? Man

---

[1] Von dieser literarkritischen Erkenntnis her lassen sich möglicherweise einige hier interessierende Fragen klären.

a) Eine crux ist für die Exegeten seit jeher die unvermittelte Anrede *γνήσιε σύζυγε* (4, 3) mitten in einem an die Gemeinde gerichteten Schreiben. Damit muß jemand gemeint sein, dessen Identität nicht zweifelhaft sein konnte, schloß man, und schlug dann die Gattin des Paulus, den Gatten einer der beiden in 4, 2 genannten Frauen, Petrus, Christus, einen leiblichen Bruder des Paulus, den Kerkermeister zu Philippi, die Lydia, Silas oder gar Epaphras vor, der als Schreiber des Briefes eine ihn persönlich meinende Bemerkung des Paulus irrtümlicherweise dem Brief einfügte. (Zu diesen Identifizierungen siehe Th. Zahn, Einleitung I S. 382 f.; P. Ewald, aaO S. 216 f.; R. A. Lipsius, aaO S. 242.) Das alles ist phantastisch. Darum nehmen die meisten Exegeten zu der Auskunft Zuflucht, *σύζυγος* sei hier ein Eigenname, und Paulus meine mit *γνήσιε σύζυγε*: Synzygos, der du ein rechter „Genosse" bist, d. h. deinem Namen Ehre machst. Aber *σύζυγος* ist als Eigenname nirgendwo bezeugt. Es muß dabei bleiben, daß wir *σύζυγος* als Appellativum fassen und Paulus einen „lauteren Genossen" ebenso anredet. Als Erklärung dieser im vorliegenden Brief unmöglichen Fassung bietet sich an, daß der Redaktor einen Eigennamen durch das *σύζυγε* ersetzt hat, weil der Name bei der Komposition der Briefe verschwinden mußte. Diese Arbeitsweise würde seinem Vorgehen in 1 Kor 16, 12 und 2 Kor 12, 18 entsprechen, wo ursprüngliche Eigennamen durch das Apellativum *ἀδελφοί* ersetzt wurden (s. die Kommentare z. St. und: Die Gnosis in Korinth S. 31 Anm. 1). In diesem Fall könnte der in 4, 3 ursprüngliche Name entweder der des Epaphras sein, der ja z. Zt. des Briefes C wieder in Philippi war (aber konnte Paulus ihn gegenüber den Leitern der Gemeinde so bevorzugen?), oder der des Timotheus (vgl. Phil 2, 20; 1 Tim 1, 2!; so schon D. Völter, Theol. Tijdschrift 1892, S. 124), der dann seine 2, 19 angekündigte Reise nach Freilassung des Paulus inzwischen angetreten hat. Bei Timotheus würde gleich gut passen, daß Paulus ihn ausdrücklich bittet, sich der beiden Frauen in Philippi anzunehmen, wie auch, daß er ihm diese Frauen vorstellt. Beides wäre bei einem eingesessenen Philipper ungewöhnlich.

Möglich ist auch eine andere Erklärung. Uns ist das Präskript des Briefes C nicht erhalten. Es könnte sein, daß dieser Brief nicht an die Gemeinde als ganze, sondern an eine einzelne Person, vermutlich den Leiter der Gemeinde oder die *ἀπαρχή* von Philippi, gerichtet war. Dann würde die Anrede *γνήσιε σύζυγε* nicht überraschen, eher freilich die Mahnung, sich der Frauen anzunehmen, und der Hinweis auf deren einstige Tätigkeit in Philippi. Auch ließe sich gegen diese Deutung einwenden, daß Paulus im Brief C immer eine Mehrzahl von *ἀδελφοί* anredet. Dieser Einwand führt uns zu einem anderen Problem.

b) Aufgefallen ist seit jeher, daß Paulus im Unterschied zu seinen sonstigen Briefen an die verschiedenen Gemeinden im Eingang des Phil die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* besonders anredet. Das ist in der Tat merkwürdig und hat zur Streichung des *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* Anlaß gegeben. Ohne weiteres verständlich wäre diese Adresse in einem Schreiben an einen Gemeindeleiter, der mit seinen Bischöfen und Diakonen angeredet wird. Es wäre also zu fragen, ob nicht die Worte *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* aus dem Präskript des Briefes C in 1, 1 eingefügt wurden. Eine ähnliche Manipulation erlaubt sich der Redaktor im Eingang unseres 2 Kor, wo die Worte *σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ* zweifellos in die Adresse eingetragen sind, und zwar vermutlich aus der Anschrift des in 2 Kor 9 erhaltenen Kollektenempfehlungsschreibens. (Die Gnosis in Korinth S. 19 Anm. 1; S. 11 Anm. 4.)

könnte versuchen, ihn dem Brief B zuzuordnen[1]. Aber Brief B ist ja bereits in 3, 1 + 4, 4–7 zum Abschluß gekommen. Daß Paulus nachträglich ohne jede Erklärung für seine Vergeßlichkeit den Dank für die Gabe der Philipper vorträgt, ist ebenso unglaubhaft wie eine derartige Vergeßlichkeit selbst. Dazu kommt, daß in 4, 21–23 ein dritter Briefschluß erhalten ist[2]. Das führt zu der Vermutung, daß wir es in 4, 10–23 mit dem Teil eines dritten Briefes des Paulus nach Philippi zu tun haben. Th. Zahn[3] hat nun sehr richtig gesehen: „Eine Dublette könnte man am ersten noch 4, 10–20 im Verhältnis zu 1, 3–8 nennen." Das heißt, daß diesem Briefe wahrscheinlich nur das Präskript fehlt, das vor 4, 10 weggebrochen werden mußte. Damit ist der Charakter des in 4, 10–23 erhaltenen Briefes deutlich: Es handelt sich um ein kurzes Dankschreiben nach Philippi, abgesandt nach Empfang der von Epaphras überbrachten Gabe der dortigen Gemeinde. Daß ein solches Schreiben existiert haben muß, hatte schon P. Ewald[4] festgestellt. Es bedarf zu solcher Feststellung keines allzugroßen Scharf-

---

Hält man es für unwahrscheinlich, daß es unter oder neben den *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* einen besonders herausgehobenen Gemeindeleiter gegeben hat, kann man die Erwägungen unter a) und b) in der Weise kombinieren, daß der Brief C an Timotheus und die aus *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* bestehende Leitung der Gemeinde zu Philippi gerichtet war. Das ist nicht unwahrscheinlich und würde die Adresse in 1, 1 ebenso wie den V. 4, 3 und zugleich die Tatsache erklären, daß Paulus im Brief C durchweg eine Mehrzahl von Adressaten anredet; bleibt es natürlich eine Vermutung.

c) Die von den Verfechtern der literarischen Einheit des Phil oft gestellte Frage, was denn den Redaktor zu seiner Arbeit veranlaßt habe, ist zwar unerheblich für die Frage nach der Redaktion selbst – darüber entscheidet allein der literarische Bestand –, an sich aber natürlich berechtigt.

Handelte es sich bei dem Brief C um ein nicht an die ganze Gemeinde gerichtetes Schreiben, könnte darin ein Grund für die redaktionelle Arbeit gesehen werden. Der Hand des Redaktors, der zugleich der Herausgeber einer (ersten?) Sammlung von Paulus-Briefen war, ist gewiß die katholisierende Bemerkung im Präskript des 1 Kor, der seine Sammlung einleitete, zu verdanken: *σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν*. Damit offenbart er uns eine Tendenz seiner Arbeit, die sich auch in der Erweiterung der Adresse des 2 Kor zeigt: Die Briefe des Paulus sollen für die ganze Kirche verbindlich sein. Diese Forderung erfüllt am wenigsten ein Schreiben, das an einzelne Glieder der Gemeinde gerichtet ist. Es ist deshalb wohl verständlich, wenn ein solcher Brief durch redaktionelle Komposition mit einer umfassenden Adresse versehen wird. (Weiteres: Die Gnosis in Korinth S. 10 ff.)

[1] Zu dem Brief C kann dieser Abschnitt nicht gehören, da Paulus die Kollekte, für die er 4, 10 ff. dankt, bereits bei Abfassung des Briefes B in Besitz hatte (2, 25) und er darum nicht erst in dem späteren Brief C seinen Dank abstatten konnte.

[2] Freilich könnten in 4, 21–23 auch die an 4, 7 oder 4, 9 anzuschließenden Schlußgrüße von Brief B oder C vorliegen. Aber bei keinem der anderen Schreiben, die die Hand eines Redaktors zeigen (Rm; 1 u. 2 Kor), findet sich eine solche Zerstückelung.

[3] Einleitung I S. 401. [4] AaO S. 23 f.

sinns. Der Brief B wurde ja erst geschrieben, nachdem Epaphras die Kollekte überbracht hatte (2, 25) und in den die ganze Gemeinde zu Philippi bei Paulus vertretenden Dienst des Evangeliums getreten war (2, 30), dabei krank geworden und inzwischen wieder so weit genesen war, daß er die Reise nach Philippi unternehmen konnte (2, 25 ff.). Es müssen also zum wenigsten einige Monate zwischen dem Empfang der Kollekte und dem Brief B liegen. Daß Paulus diese Zeit ohne Dank hat verstreichen lassen, ist um so unglaubwürdiger[1], als in diesen Monaten nachweislich Verbindungen zwischen dem Aufenthaltsort des Paulus und Philippi hin und her bestanden haben (1, 27; 2, 26).

4, 10 ff. macht nun keineswegs den Eindruck, ein zweiter, im Brief B wiederholter Dank zu sein; vielmehr handelt es sich bei diesem Abschnitt um das eigentliche Dankschreiben, das aber nicht mit monatelanger Verspätung geschrieben wurde und auch dann nur aus lauter Vergeßlichkeit des Paulus einem seiner Briefe noch eben rechtzeitig angehängt werden konnte – wie vertrüge sich mit solcher Gleichgültigkeit gegenüber der Gabe die doch sicherlich nicht gestellte Herzlichkeit des Dankens –, sondern bald nach Erhalt der Gabe verfaßt und abgesandt wurde[2]. Diesen ersten Brief der erhaltenen Korrespondenz nennen wir Brief A. Daß Paulus in 2, 25 der Gabe aus Philippi ohne jeden Dank gedenken konnte, ist nun nicht mehr so unbegreiflich, wie es unter der Voraussetzung der Einheit des Philipperbriefes scheinen muß. Die Philipper hatten ja längst das Dankschreiben 4, 10–23 in ihren Händen, als Paulus den Brief B mit dem Vers 2, 25 schrieb.

Der Ablauf der Ereignisse, wie wir ihn auf Grund der in unserem kanonischen Philipperbrief erhaltenen Korrespondenz rekonstruieren können, ist also folgender:

Paulus empfängt – wohl bereits im Gefängnis (4, 14) – eine Geldgabe der Gemeinde zu Philippi durch deren „Apostel" (2, 25) Epaphras (4, 18). Er bedankt sich mit einem kurzen Schreiben A, das uns

---

[1] Trotz E. Haupts merkwürdigem Erklärungsversuch (aaO S. 102): „. . . wir kennen ja das Temperament des P., welches ihn, wenn ihn eine Sorge erfüllte, vollständig unfähig machte, irgend etwas anderes vorzunehmen, und wie lähmend auf ihn wirkte." Diese lähmende Sorge soll die Krankheit des Epaphras gewesen sein. Da Paulus bei solchem Temperament wegen 2 Kor 11, 28 f. stets zu allem Tun hätte unfähig sein müssen, wundert man sich doch einigermaßen über sein nicht eben unansehnliches Lebenswerk.

[2] Gewiß hat Epaphras zugleich den Philippern seine Ankunft bei Paulus angezeigt. Es ist also nicht einmal erforderlich anzunehmen, daß der Redaktor Grüße des Epaphras in den Versen 4, 21 f. gestrichen hat.

in 4, 10–23 bis auf das Präskript vermutlich ganz erhalten ist[1]. Später wird Epaphras, der zu Dienstleistungen bei Paulus zurückbleibt, krank (2, 25–30), die Philipper hören davon (2, 26). Umgekehrt vernimmt Paulus, daß in der Gemeinde zu Philippi Spaltungen auftreten und „Widersacher" wirken (1, 27 ff.). In Besorgnis um diese Zustände schreibt er den Brief B, der uns, gegebenenfalls ohne einige Schlußgrüße, in 1, 1–3, 1 und 4, 4–7 vollständig erhalten ist. Die Mahnungen in 1, 27–2, 18 bilden den Hauptteil dieses Briefes. Aus derselben Besorgnis heraus wird er Epaphras wieder nach Philippi zurückgesandt und des Timotheus baldigen sowie seinen eigenen Besuch in Aussicht gestellt haben (1, 26; 2, 19–30). Zu einem wohl nicht sehr viel späteren Zeitpunkt erfährt er Näheres über die Leute, die die Schwierigkeiten in Philippi hervorrufen. Vielleicht erkennt er in ihnen auch Bekannte aus den (abgeschlossenen?) galatischen Streitigkeiten oder den (beginnenden?) korinthischen Wirren wieder[2]. Jedenfalls vermag er in einem dritten Schreiben C (3, 2–4, 3 + 4, 8–9) konkreter seine Mahnungen zu wiederholen, muß es zugleich aber auch besorgter und eindringlicher tun[3]. Die theologische Einstellung dieser Eindringlinge zu bestimmen, soll nun unsere Aufgabe sein. Daß der Brief A dafür nichts einträgt, hat unsere Analyse gezeigt. Brief B bietet kaum konkrete Angaben; auch war Paulus im Brief B bei der Verwertung der spärlichen Nachrichten, die ihn erreichten (1, 27), vor Mißverständnissen nicht geschützt. Hauptquelle für unsere Untersuchung ist also der Brief C.

III

Wie schwierig es ist, das Wesen der Häretiker in Philippi zu bestimmen, zeigt ein Blick in die Einleitungen und Kommentare. Den einen Forschern gelten sie als Juden, da „die Gegner auf keine Weise

---

[1] Möglicherweise sind freilich Mitteilungen über das Ergehen des Paulus, die mit dem in 1, 12 ff. Gesagten unvereinbar waren, oder ähnliche Bemerkungen gestrichen worden.

[2] Auch der 1 Thess (und 2 Thess?) fällt wahrscheinlich in diese Zeit.

[3] Ich stelle hier das Ergebnis der literarkritischen Analyse zusammen:

Brief A: 4, 10–23
Brief B: 1, 1–3, 1 + 4, 4–7
Brief C: 3,2–4, 3 + 4, 8–9

Die unpedantische, jedoch geschickte und Eingriffe in den Text vermeidende Methode der Redaktion zeigt dieselbe Hand, die bei der Redaktion der Korintherbriefe tätig war (s. Die Gnosis in Korinth S. 21 f.).

Es ist mißlich, die literarkritische Analyse des Phil mit Hinweis darauf zu stützen, daß Polykarp in seinem Phil 3, 2 von Paulus spricht: *ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς*. Der Plural *ἐπιστολάς* ließe sich notfalls vielleicht anders erklären (s. J. B. Lightfoot, aaO S. 140 f.). Wenn aber unser Phil zu literarkriti-

zum urchristlichen Glauben eine Beziehung haben können“[1]. Andere sehen in ihnen ebenso bestimmt Judaisten[2]. A. Jülicher[3] spricht von „neugebackenen Proselyten“ der jüdischen Gemeinde. W. M. L. de Wette[4] wagt gar kein klares Urteil. Schinz[5] kommt nach sorgfältiger Exegese zu dem Schluß, es habe sich in Philippi überhaupt weniger um Lehrstreitigkeiten, als vielmehr um soziale Kämpfe gehandelt, und er ist mit dieser These nicht ohne Beifall geblieben.

Schon die Mannigfaltigkeit dieser Thesen macht stutzig. Dazu kommt aber nun, daß kaum einer der Exegeten mit *einer* Frontstellung von Phil 3 auskommt. Wer im Blick auf 3, 2 ff. von Judaisten oder Juden spricht, sieht sich meist genötigt, Paulus in 3, 17 ff. gegen Christen polemisieren zu lassen, „die sich von der altgewohnten heidnischen Sinnlichkeit nicht frei machen können“[6], „die die Gnadenlehre zum Anlaß ihres Libertinismus nehmen“[7]. E. Haupt meint, Paulus habe die schlimmsten Auswüchse des Heidentums im Blick[8]. E. Lohmeyer sieht in den 3,17 ff. bekämpften Leuten Lapsi, abgefallene Christen[9]. Auch W. Lütgert[10] meint: „Die Tatsache, daß Paulus zwischen zwei Fronten gestanden hat, läßt sich am deutlichsten in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern im 3. Kap. des Philipperbriefes beobachten.“ Aber es ist immer mißlich, die These von einer doppelten Frontstellung aufzustellen, wenn Paulus selbst innerhalb seiner Polemik mit keinem Wort andeutet, daß er nun andere Gegner zu bekämpfen gedenke. Es liegt dann sehr nahe, diese These auf die Verlegenheit der Exegeten zurückzuführen. Nur wenn es unmöglich sein sollte, Phil 3 einheitlich zu verstehen, wird man sich notgedrungen mit solcher Lösung befreunden können.

Auch dann freilich bleibt noch durchaus kontrovers, wo Paulus

---

schen Operationen zwingend Anlaß gibt, so läßt sich umgekehrt die Bemerkung des Polykarp am besten damit erklären, daß er noch die einzelnen Briefe des Paulus nach Philippi besaß oder – wahrscheinlicher – wußte, daß der in den Gemeinden umlaufende Philipperbrief das Ergebnis einer redaktionellen Komposition war.

[1] E. Lohmeyer, Der Brief an die Phil S. 125; vgl. R. A. Lipsius, aaO S. 234. 240; M. Dibelius, aaO S. 87; J. Weiss, Urchristentum S. 295.

[2] E. Haupt, aaO S. 125 f.; P. Ewald, aaO S. 165; Th. Zahn, aaO I S. 377; W. Lueken, aaO S. 383; H. Appel, aaO S. 57.

[3] AaO S. 106.

[4] Der Brief an die Phil, Halle 1885, S. 341.

[5] Die christliche Gemeinde zu Philippi, Zürich 1833.

[6] W. Lueken, aaO S. 386; vgl. Th. Zahn, aaO I S. 384.

[7] H. Appel, aaO S. 57.

[8] AaO S. 163 f.

[9] AaO S. 152 ff.; so schon F. Barth, Einleitung in das NT S. 86.

[10] AaO S. 1.

innerhalb von Phil 3 zur Bekämpfung der neuen Gegner übergeht. W. Lütgert meint: in 3, 10. H. Appel dagegen: „3, 1–16 richtet sich gegen die Judaisten ... Vor ganz anderen Verführern warnt 3, 17–4, 1." Andere schließlich lassen die getrennten Polemiken 3, 2 ff. und 3, 17 ff. durch ein unpolemisches Zwischenstück getrennt sein. Es nimmt angesichts dieser Lage nicht wunder, daß manche Ausleger sich jedes Urteils über das Wesen der von Paulus in Phil 3 bekämpften Leute enthalten[1].

Daß die eingangs erwähnte These, Paulus setze sich in seiner Korrespondenz mit Philippi mit denselben Gnostikern auseinander, die in Galatien und Korinth in den von ihm gegründeten Gemeinden tätig sind, die Frage nach den Häretikern in Galatien eindeutig klärt, soll die nun folgende Exegese zeigen.

3, 2a. Solche Beschimpfung hat bei Paulus keine Parallele, jedoch ist „Hund" ein in der Antike in Judentum und Heidentum geläufiges Schimpfwort[2], und zwar gehört es zu den stärksten Ausdrücken, die möglich sind. Die wilden Hunde bilden bis in unsere Zeit eine Landplage im Orient; sie nähren sich häufig von Aas[3]. Auf diesen Vergleichspunkt ist es zurückzuführen, wenn mit dem Schimpfwort „Hund" vor allem unreine und unsittliche Menschen belegt werden[4], wie z. B. männliche Hierodulen (Dt 23, 19; Apk 22, 15). Für die Juden gelten aus diesem Grunde namentlich die Heiden als Hunde[5].

Wen bezeichnet Paulus mit diesem Ausdruck? Die Exegeten, die Paulus gegen Juden oder Judaisten kämpfen sehen, werfen sich gegenseitig die Unmöglichkeit solcher Bezugnahme des *τοὺς κύνας* vor. Mit Recht. Paulus kann mit diesem Schimpfwort unmöglich gesetzesstrenge Juden bezeichnen[6], die das tun, was auch er einst im Eifer um das Gesetz der Väter tat: die junge Christengemeinde verfolgen (Gl 1, 14; 1 Kor 15, 9). Er kann nicht sein Volk insgesamt als „Hunde" beschimpfen, dem doch „die Kindschaft und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen"

---

[1] W. M. L. de Wette, aaO S. 341 ff.; H. J. Holtzmann, aaO S. 299 f.: „Die hier vorausgesetzten Zustände in Philippi sind keineswegs ganz klar." W. Michaelis, Einleitung in das NT, 1954, S. 203.

[2] ThWb III S. 1100 ff.; Str.-B. I S. 724 f.; III S. 621 f.; H. Lietzmann, aaO z. St.

[3] A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 1930[4], S. 438. BQ 92b: „Ein Hund verschlingt vor Hunger Exkremente." (Bei Str.-B. I S. 724.)

[4] GnR 81 (52a) sagt ein Rabbi zu einem Samariter: „Ihr, wem gleicht ihr? Dem Hunde, der gierig ist auf Aas." (Bei Str.-B. I S. 725.)

[5] Str.-B. I S. 724 f.; III S. 621 f.; J. B. Lightfoot, aaO S. 143 f.

[6] E. Haupt, aaO S. 125 f.

gehören (Rm 9, 4). Auch wenn sein Urteil über die Juden Palästinas gelegentlich schärfer ist als im Römerbrief[1]: das Schimpfwort „Hunde" ist im Munde des Paulus gegenüber „seinen Brüdern, seinen Volksgenossen nach dem Fleisch" (Rm 9, 3) undenkbar.

Ebensowenig kann Paulus aber die sogenannten Judaisten mit diesem Ausdruck belegen. Diese Judaisten sind ja Leute des Kreises um oder in der Nähe von Jakobus, denen Paulus nie bestritten hat, daß sie Christen sind. Er hat das Missionsgebiet mit ihnen schiedlich-friedlich geteilt und ihnen die Hand der Gemeinschaft gegeben (Gl 2, 9). Er sammelt vor seinem letzten Besuch in Rom mit Eifer eine Kollekte für diese Brüder in Jerusalem. Uns fehlt jedes Anzeichen dafür, daß die Übereinkunft des „Apostelkonzils" grundsätzlich jemals in die Brüche gegangen wäre. Paulus spricht stets gänzlich unbefangen von Jakobus (1 Kor 9, 5; 15, 7; Gl 1, 19; 2, 9. 12)[2]. Daß er diese judenchristliche Gruppe der einen gemeinsamen Kirche als „Hunde" beschimpft, ist unmöglich[3].

Bei Juden wie Judaisten würde zudem das geläufige tertium comparationis des beschimpfenden Vergleichs denkbar unpassend sein: die Unreinheit und Unsittlichkeit. Hält man, wie es für den Juden Paulus naheliegend ist, an diesem üblichen Spezifikum des Vergleichs fest, so weist bereits das erste Wort der Polemik darauf hin, daß Paulus sich mit unsittlichen Leuten innerhalb der Gemeinde auseinandersetzt. Die einzige uns aus urchristlicher Zeit bekannt gewordene libertinistische Bewegung innerhalb der christlichen Gemeinden ist aber die gnostische.

3, 2b. Hierzu findet sich eine genaue Parallele bei Paulus: *οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* (2 Kor 11, 13). Hier wie dort werden urchristliche Missionare gekennzeichnet, Arbeiter im Reiche Gottes, nur freilich schlechte Arbeiter, vorgebliche Apostel. „Es sind die Nämlichen", schreibt mit Recht W. M. L. de Wette[4], und auch E. Haupt stellt fest, „daß der Ausdruck hier nicht anders verstanden werden kann,

---

[1] Siehe 1 Thess 2, 14–16. Die Echtheit dieser Stelle ist freilich nicht unbestritten (s. P. W. Schmiedel im Handkommentar zum NT z. St.).

[2] Auch in Gl 2, 11 ff. wendet sich Paulus mit keinem Wort gegen Jakobus, der sich durchaus im Rahmen der Abmachungen von Gl 2, 9 hielt, wenn er die Freiheit tadelte, die Petrus sich genommen hatte.

[3] Man muß sich natürlich von dem Baurschen Geschichtsbild frei machen, das überall in der Polemik des Paulus eben diese Judaisten bekämpft sah. Wie wenig das für die beiden Korintherbriefe und für den Galaterbrief berechtigt war, habe ich aaO zu zeigen versucht.

[4] AaO S. 341.

wie II Kor 11, 13 das *ἐργάται δόλιοι*“[1]. Das ist die einzig ungezwungene Deutung[2]. Damit wäre zumindest geklärt, daß Paulus Missionare im Blick hat, die in christlichen Gemeinden als Christen tätig sind[3]. Wenn Paulus sie „böse Arbeiter“ nennt, ist damit die radikale Ablehnung ihrer Tätigkeit ausgedrückt. Welche missionarische Bewegung der urchristlichen Zeit kommt für solches Urteil in Frage? Wenn man sich einmal von dem falschen wissenschaftlichen Dogma freigemacht hat, daß eine antipaulinische Mission der Judaisten aus Jerusalem die frühe Christenheit beunruhigte[4], bleibt nur die gnostische Bewegung übrig[5]. Vor allem aber: Wenn und weil Gnostiker in 2 Kor 11, 13 gemeint sind, können in Phil 3, 2 keine anderen Leute gemeint sein, wenn man nicht wider alle Wahrscheinlichkeit die Parallelität beider Stellen aufhebt.

3, 2c. κατατομή ist Paronomasie für *περιτομή*. Paulus kennzeichnet damit seine Gegner als solche, die auf die Beschneidung Wert legen, selbst beschnitten sind und – möglicherweise[6] – auch die Ausübung der Beschneidung zu ihrem „bösen Werk“ zählen. Zugleich gibt Paulus mit der Bezeichnung *κατατομή* seiner Ablehnung solcher Einstellung bissigen Ausdruck. Paulus kann damit weder über Juden noch über Judaisten ein *grundsätzliches* Urteil fällen wollen. Beiden hat er, der selbst Beschnittene, die Berechtigung zur Beschneidung nie bestritten. Sein scharfes Urteil gilt der die Beschneidung herausstellenden Agitation in seinen heidenchristlichen Gemeinden. Wiederum kommen Juden dafür nicht in Frage. Juden können ja nicht *innerhalb* der christlichen Gemeinden für die Beschneidung bzw. für das Judentum werben; Proselytenmacherei bei den Christen ist uns aber nirgendwo in der urchristlichen Zeit bezeugt und in organisierter Form auch nur schwer vorstellbar.

Die Beschnittenen können nur Judenchristen gewesen sein. So erscheint für die Forscher, die in Phil 3, 2 Juden mit Recht nicht bekämpft sehen, der Schluß zwingend, Judaisten als *κατατομή* charakterisiert zu sehen. Aber auch das ist nicht möglich. Das Schimpfwort

---

[1] AaO S. 127; vgl. auch P. Ewald, aaO S. 164 f.; E. Lohmeyer, aaO S. 125.

[2] Vor allem hätte man das *κακοὶ ἐργάται* nicht auf „Vertreter der ‚Werke‘ des Gesetzes“ deuten dürfen (W. Lueken, aaO S. 384).

[3] „Der Ausdruck *ἐργάται* läßt sich nur von Leuten verstehen, die für die christliche Sache wirksam sind oder wirksam sein wollen.“ (D. Völter, aaO S. 128.)

[4] Siehe dazu: Die Häretiker in Galatien S. 26 ff.; 64 f.

[5] Vgl. auch Apk 2, 2.

[6] Mehr läßt sich nicht sagen. Zum Verständnis der paulinischen Aussagen in 3, 2 ff. genügt die Annahme, die bösen Arbeiter in Philippi hätten sich ihrer eigenen Beschneidung bzw. ihres Judentums gerühmt.

κύων legte es schon nahe und die Auslegung von 3, 19 wird es zur Gewißheit erheben, daß die Gegner des Paulus in Philippi Libertinisten sind. Will man nicht Paulus in ständigem Wechsel gegen zwei gänzlich verschiedene Fronten kämpfen sehen, können darum die Beschneidungsleute von 3, 2 keine Judaisten sein; denn einen libertinistischen Judaismus hat es niemals gegeben und kann es gar nicht geben, da der Judaist sich mit der Beschneidung gerade unter das Gesetz stellt. Dazu kommt, daß uns eine judaistische Heidenmission in Wahrheit nie bezeugt ist. Abgesehen davon nämlich, daß eine solche Mission einen Widerspruch in sich bildete[1], abgesehen auch davon, daß eine solche Mission einen eklatanten Bruch der Abmachungen des sogenannten Apostelkonzils darstellen würde, der angesichts der Berichterstattung des Paulus in Gl 2 gänzlich ausgeschlossen sein dürfte, ist die verbreitete These von der judaistischen Agitation[2] unter den Heidenchristen kein zwingendes Ergebnis moderner Exegese, sondern ein Produkt der Baurschen Geschichtskonstruktion des vorigen Jahrhunderts. F. C. Baur konstruierte sein Geschichtsbild des Urchristentums mit Hilfe der Hegelschen Dialektik und auf Grund der historischen Erkenntnisse seiner Zeit. Beide Voraussetzungen sind heute nicht mehr gegeben. Nachdem bereits der Verzicht auf die strenge Methodik des Hegelschen Systems die Konstruktion Baurs an vielen Stellen zum Einsturz gebracht hat, fällt sie völlig in sich zusammen, wenn man erkennt, daß zum geringsten Teil der Judaismus, vor allem vielmehr die judenchristliche Gnosis die inneren Wirren der frühen Christenheit verschuldete. Zumal auf dem heidenchristlichen Missionsgebiet des Paulus läßt sich keine konkurrierende judaistische Mission nachweisen, auch nicht in Korinth und in Galatien[3]. Dann wird Philippi keine Ausnahme gemacht haben. Vielmehr müssen die Judenchristen in Philippi Gnostiker gewesen sein.

Judenchristliche Gnostiker[4] sind uns aus der Frühzeit der Kirche aber zur Genüge bezeugt. Einmal darf darauf hingewiesen werden, daß sich je länger desto mehr die Richtigkeit des frühen Urteils von Th. Zahn[5] herausstellt: „Je älter die Gnosis ist, desto mehr ist sie jüdisch." Man wird, um Mißverständnissen zu wehren[6], freilich ge-

[1] Die Häretiker in Galatien S. 26 ff.
[2] Die Häretiker in Galatien S. 43 f.
[3] Die Häretiker in Galatien S. 61 ff.
[4] Dieser Begriff wird im folgenden im Sinne von Iren. I 24, 6 benutzt, wo Irenäus als Selbstaussage der Basileidianer wiedergibt: „Juden seien sie nicht mehr, Christen noch nicht."
[5] Nach W. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth S. 47.
[6] Th. Zahn will ja kaum sagen, die Gnosis überhaupt sei jüdischen Ursprungs.

nauer formulieren müssen: Je älter die *christliche* Gnosis ist, desto mehr zeigt sie jüdischen Charakter. Dies Urteil beinhaltet zunächst die Erkenntnis, daß das frühe Christentum aus jüdischen Wurzeln erklärt werden muß. Zugleich aber ist damit ausgedrückt, daß das Judentum der neutestamentlichen Zeit nicht einfach = Altes Testament oder = rabbinische Orthodoxie zu setzen ist, sondern u. a. auch eine bedeutsame gnostische Häresie umfaßt, von der uns zwar *direkte* Zeugnisse nur spärlich vorliegen, an deren Einfluß und Verbreitung aber kein Zweifel sein kann[1]. Ist aber die frühe christliche Gnosis aus der jüdischen hervorgewachsen[2], so gehört sie ebenso wie das hellenistische Christentum in seinen verschiedenen Spielarten und wie der Judaismus mit zu den *ursprünglichen* Erscheinungsformen des Christentums[3]. Daß eine christliche Gnosis jüdischer Observanz gleichzeitig mit Paulus missioniert, ist also schon auf Grund dieser allgemeinen Überlegung nur natürlich.

Zum anderen lassen sich nun aber auch genügend einzelne Belege für den jüdischen Charakter der frühchristlichen Gnosis beibringen. Die uns hier vor allem interessierenden Nachweise für den Brauch der Beschneidung bei christlichen Gnostikern habe ich bereits früher zusammengestellt[4]. Aus ihnen geht hervor, daß man auf seiten der judenchristlichen Gnosis die Beschneidung üben und fordern konnte. Der Galaterbrief bietet uns bei sachgemäßer Interpretation dafür ja den unmittelbarsten Beleg. Daß diese Beschneidung nicht unter das Gesetz stellen konnte, ist klar. Ich kann auch hier auf das früher über den Sinn der gnostischen Beschneidung Gesagte verweisen[5]. Bei judenchristlichen Gnostikern überraschen uns also libertinistische Tendenzen im Zeichen der Beschneidung, wie sie in Philippi begegnen, keineswegs. Die judenchristlichen Gnostiker waren natürlich auch nicht an die Abmachungen des Apostelkonzils gebunden. Ihrer Mission in der Heidenwelt stand also von daher nichts im Wege. Sie ist um so begreiflicher, als die gnostische Missionsfreudigkeit offenkundig ist.

Damit wäre nunmehr der Hintergrund des *βλέπετε τὴν κατατομήν* aufgedeckt. Paulus kann nur judenchristliche Gnostiker im Auge

---

[1] Siehe: Die Gnosis in Korinth S. 249 ff.

[2] Der Übergang von jüdischer zu frühchristlicher Gnosis war darum leicht, weil bereits *ein* Zweig der noch reinen jüdischen Gnosis eine ausgesprochene Christus-Gnosis darstellte. Ich hoffe, darüber später einmal eine Untersuchung vorlegen zu können.

[3] Siehe E. Käsemann in ZThK 54, 1957, S. 18 ff.

[4] Die Häretiker in Galatien S. 45 Anm. 50.

[5] Ebd. S. 46 ff.

haben. Ob diese Leute auch die Beschneidung der Heiden noch forderten, ist, wie gesagt, nicht zu entscheiden. Grundlegende Bedeutung hatte die als Symbol verstandene Beschneidung für den Gnostiker nicht. Er konnte auf ihre Praktizierung ohne große Schwierigkeiten verzichten[1].

3, 3. Das „wir" kann nur die Christen insgesamt meinen, die ja „im Geiste Gottes dienen" und sich „Christi Jesu rühmen"[2]. Sie sind in Wahrheit die Beschneidung, nämlich die *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι,* wie Paulus Rm 2, 29 im Anschluß an alttestamentliche Worte sagt. Die Tätigkeit der beschnittenen Irrlehrer in Philippi bedeutete also einen Angriff auf die paulinische Gemeinde als ganze. Deren Existenz sieht Paulus bedroht, wenn sie das besondere Anliegen der „bösen Arbeiter" anerkennen würden. Wiederum wird nicht deutlich, ob dies Anliegen die Forderung der Beschneidung war, oder ob man sich nur des eigenen Beschnittenseins, d. h. der jüdischen Herkunft, rühmte. Immerhin liegt das letztere näher. Paulus scheint sagen zu wollen: Wir Christen, nicht diese Juden, sind das wahre Volk der Beschneidung; nicht aber: Wir Christen gelten schon jetzt, durch unseren Glauben und ohne Beschneidung, als die in Wahrheit Beschnittenen. Aber weiteres trägt dieser Vers für unsere Fragestellung nicht ein. Nur des Begriffs *καυχώμενοι* werden wir uns noch erinnern.

3, 4–6. Deutlich ist zunächst, daß die Irrlehrer in Philippi – mögen sie nun die Beschneidung gefordert haben oder nicht – sich selbst der Beschneidung bzw. ihrer jüdischen Herkunft rühmen. Paulus stellt fest, daß er in dieser Hinsicht noch mehr *πεποίθησις ἐν σαρκί* haben könnte als sie[3], wehrt aber bald eindringlich ab, daß solche *πεποίθησις* anderes sei als Dreck. Die genaue Parallele dieses Abschnittes findet sich 2 Kor 11, 18. 21 ff.; die Übereinstimmung beider Stellen ist sachlich vollkommen und erstreckt sich bis in die Begrifflichkeit[4]. Der Unterschied, daß Paulus 2 Kor 11, 16 ff. sich als Narr bezeichnet, bevor er seine „fleischlichen" Vorzüge aufzählt, während er in Phil 3, 7 ff. diese Vorzüge nachträglich „Dreck" nennt, ist nur ein formaler.

---

[1] Ebd. S. 47 f.

[2] Anders Th. Zahn, aaO I S. 383; P. Ewald, aaO S. 166 u. a., die nur an Paulus und seine Mitarbeiter denken.

[3] Es ist also keineswegs daran zu denken, daß seine Gegner auch die Vorzüge des Pharisäismus, der Christenverfolgung und der tadellosen Gesetzesgerechtigkeit aufzuweisen hatten. Ihnen wird von Paulus nicht mehr als die „Vorzüge" der Sarx im eigentlichen Sinne zuerkannt.

[4] Vgl. Phil 3, 3–4: *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί. Εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον* mit 2 Kor 11, 18. 21: *ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ (τὴν) σάρκα, κἀγὼ καυχήσομαι . . . ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ, ἐν ἀφροσύνῃ λέγω, τολμῶ κἀγώ.*

Es ist angesichts dieses Tatbestandes keine normale Lösung, an beiden Stellen verschiedene Leute bekämpft zu sehen[1]. Kommen für Korinth nur judenchristliche Gnostiker in Frage, so gilt das gleiche für Philippi. Bemerkenswert ist dabei, daß in Phil 3, 5 wie in 2 Kor 11, 22 die Gegner indirekt mit dem gleichen Ausdruck *Ἑβραῖοι* bezeichnet werden, der nicht den Juden überhaupt, sondern in der Diaspora offensichtlich *den* Juden meint, der noch Palästina durch Sprache (und Herkunft) verbunden ist.

Daß judenchristliche Gnostiker sich ihres Judentums rühmen, ist ebenso verständlich wie der gleiche Ruhm bei Juden oder Judaisten. Das Alte Testament war die Heilige Schrift der jüdischen und judenchristlichen Gnosis und Quelle ihrer „Erkenntnis"[2]. Die Gnostiker sind durchweg geschickte Schriftausleger[3] gewesen und haben damit auch die Großkirche – zum Guten und zum Schlechten – angeregt. Daß das Heil von den Juden kommt (Joh 4, 22), steht für sie nicht weniger fest als für alle Juden einschließlich Paulus.

Im besonderen mag dabei die Mission Antrieb für die Missionare gewesen sein, ihr Judentum zu betonen. Das gilt weniger für die reine Heidenmission, obschon auch in der Heidenwelt das Judentum oft einen besonderen Eindruck gemacht und nicht geringe Anziehungskraft ausgeübt hat, wie die zahlreichen Proselyten und Gottesfürchtigen ebenso wie der manchmal scharfe – nicht rassisch begründete – Antisemitismus des Altertums zeigen[4]. Man beachte den Einfluß, den das Alte Testament bis weit in die heidnische Gnosis hinein ausübte! Innerhalb der jungen heidenchristlichen Gemeinden aber, die ja grundsätzlich anerkannt hatten, daß das Heil von den Juden kommt, war die Berufung der Missionare auf ihr Judentum in jedem Fall angebracht. Das aber ist die Situation sowohl in Korinth als auch in Philippi. Mehr noch gilt das unter der wahrscheinlichen Voraussetzung, daß die beschneidungstreuen gnostischen Judenchristen mit ihrer Mission mindestens ebensosehr in den jüdischen Gemeinden einsetzten wie in den christlichen.

---

[1] E. Lohmeyer, aaO S. 128.

[2] W. Schultz, Dokumente der Gnosis, 1910, S. VIII ff. u. ö.; Die Gnosis in Korinth S. 173.

[3] Daß dies Geschick weithin darin bestand, den Wortlaut des Alten Testaments den eigenen Gedanken entsprechend umzuinterpretieren, konnte die alte Kirche den Gnostikern schwerlich zum Vorwurf machen. Es ist aber kennzeichnend, daß man solche Interpretation überhaupt für nötig hielt und den einfachen Weg des Judenfeindes Marcion nicht zu gehen wagte, der das Alte Testament schlechthin verwarf.

[4] Siehe z. B. W. Foerster, Das römische Weltreich zur Zeit des NT, Hamburg 1956, S. 232–248.

Paulus wechselt in V. 4 unvermittelt von dem *ἡμεῖς* des vorhergehenden Verses zum *ἐγώ*. *Er* kann das alles auch aufweisen, wodurch sich die Irrlehrer in Philippi so sehr empfehlen. Das kann ein belangloser rhetorischer Wechsel sein. Auch mag man fragen, wie Paulus anders von den Vorzügen seiner jüdischen Herkunft, in denen er sich ja mit den heidenchristlichen Gemeinden nicht zusammenschließen konnte, hätte sprechen können. Immerhin ist zu beachten, daß Paulus sich an der Parallelstelle aus dem 2 Kor wie in dem ganzen Abschnitt 2 Kor 10–13 gegen persönliche Angriffe zur Wehr setzen muß, die gegen ihn als Apostel geführt werden. Wie in Galatien versuchen auch in Korinth die Gnostiker, Paulus als bloßen Fleischesmenschen hinzustellen, dem das Christus-Pneuma fehlt und der darum höchstens Apostel von Menschen, niemals aber vollmächtiger Apostel Christi ist[1]. Man bestreitet die Wahrheit der paulinischen Botschaft, indem man die Autorität des Boten anzweifelt. Es ist kaum anzunehmen, daß die Gnostiker in Philippi auf die Anwendung dieser bewährten und erfolgreichen Methode sollten verzichtet haben. So mag sich in dem zweifachen betonten *ἐγώ* von 3, 4 das Wissen des Paulus um die Tatsache niederschlagen, daß auch die bösen Arbeiter in Philippi seine Autorität zugunsten der eigenen zu zerstören trachten, obschon Paulus, wenn diese Vermutung richtig ist, Genaueres über den eigentlichen Inhalt der Vorwürfe gegen ihn nicht gehört hat[2]. Die jüdische Abstammung konnte man ja gegen ihn gerade nicht ausspielen.

3, 8-11. Gegenüber der falschen *καύχησις* und *πεποίθησις*, die sich auf die *σάρξ* stützen, verweist Paulus nun auf das wahre Wesen der christlichen Existenz. *Direkte* Hinweise auf die bekämpften Gegner enthält dieser Abschnitt nicht. Wenn man jedoch bedenkt, daß Paulus die „Hunde" ganz sicher nicht aus den Augen verloren hat, drängt sich die Frage auf, ob der Abschnitt nicht einige Anspielungen auf die häretische Lehre enthalten könnte. Bekanntlich sind auch weite Teile vor allem des 2 Kor voll von solchen oft schwer zu erkennenden und nicht leicht verständlichen Andeutungen. Die spärliche Kenntnis der gegnerischen Position, wie sie auch bei Abfassung von Phil 3 vorhanden gewesen sein muß, zwingt Paulus zu solcher Vorsicht bei seiner Argumentation.

---

[1] E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels, ZNW 41, 1942, S. 33–71; R. Bultmann, Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes, Uppsala, 1947, S. 20 ff.; Die Gnosis in Korinth S. 149 f.; Die Häretiker in Galatien S. 38 ff.

[2] Auch im Gl und sogar noch in 2 Kor 10–13 hat Paulus die eigentlichen gnostischen Vorwürfe gegen seinen Apostolat, die ja mit der Paulus unverständlichen gnostischen Anthropologie zusammenhängen, auch wo er sie gehört hat und weitergibt, doch nicht verstanden (Die Gnosis in Korinth S. 149).

Zwei Begriffe bieten sich für die Möglichkeit solcher Anspielung an. Einmal der Ausdruck *γνῶσις* in V. 8 bzw. das korrespondierende *γινώσκειν* in V. 10. R. Bultmann[1] schreibt mit Recht: „In dem auch sonst gnostische Wendungen enthaltenden Abschnitt Phil 3, 8 ff redet Pls zweifellos im Anschluß an gnostische Terminologie von der *γνῶσις Χριστοῦ Ἰησοῦ* als dem Charakteristikum des Christen", wenn er auch, wie R. Bultmann weiter ausführt, Inhalt und Wesen dieser Gnosis völlig ungnostisch bestimmt. Nun kann Paulus hier natürlich ganz unreflektiert in der ihm weithin geläufigen gnostischen Begrifflichkeit sprechen. Bedenkt man freilich, wie sich die „gnostische" Verwendung des Begriffs *γνῶσις* bzw. von *γινώσκειν* bei Paulus gerade in den Korintherbriefen, in denen er seine Gegner als *γνωστικοί* erkannt hat, häuft[2], bedenkt man weiter, daß im Phil nur in dem vorliegenden Abschnitt *γνῶσις* und *γινώσκειν* in Übernahme der gnostischen Terminologie begegnen, so wird man ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß Paulus sich in bewußter Polemik dieses Begriffes in 3, 8 ff. bedient, indem er den *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* die wahre Erkenntnis Jesu Christi entgegensetzt[3].

Den anderen Begriff hatte W. Lütgert in den Mittelpunkt seiner Untersuchung gestellt: *ἀνάστασις*. Eben die Frage der Auferstehung sei zwischen Paulus und seinen Gegnern in Philippi kontrovers gewesen, behauptet er. Und zwar soll Paulus sich in den Versen 3, 10–15 einerseits gegen den Vorwurf seiner jüdischen Gegner wenden, er lehre die schon geschehene Auferstehung, wozu dann 2 Tim 2, 18 zu vergleichen wäre; andrerseits aber wende er sich gegen enthusiastische Christen in Philippi, die diesen Vorwurf verdienen[4]. Die These von der doppelten Frontstellung des Paulus ist gewiß nirgendwo unnötiger und unglaubwürdiger als hier. Aber die Beobachtung, daß der Hinweis auf die Auferstehung der polemischen Situation entspringen könnte, bleibt von dieser Kritik an Lütgerts Exegese unberührt.

Die Leugnung der Auferstehung ist ein grundlegendes Dogma der Gnostiker, begegne es nun in der Form *ἀνάστασις οὐκ ἔστιν*[5] oder in

[1] ThWb I S. 710, 16 ff.

[2] R. Bultmann, ThWb I S. 709 f.; Die Gnosis in Korinth S. 58 ff.

[3] Sollte er dabei freilich der Meinung gewesen sein, daß seine Gegner den Weg der Gerechtigkeit aus dem Gesetz gehen, so hätte er aus ihrem Lob der Beschneidung einen falschen Schluß gezogen. Offenbar kann Paulus sich wie im Gl keine judenchristliche Theologie vorstellen, die der Gesetzesgerechtigkeit nicht verpflichtet ist, hütet sich aber wohlweislich, seinen Gegnern diese Theologie direkt zu unterstellen, da sie mit ihrem sonstigen Verhalten schlechthin unvereinbar ist. (Zum Gl s. Die Häretiker in Galatien S. 60 Anm. 108.)

[4] W. Lütgert, aaO S. 9 ff.; P. Ewald, aaO S. 188.

[5] 1 Kor 15, 12; Iren. I 24, 5; Apokr. Brief der Korinther an Paulus V. 12

der anderen *ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*[1]. Die Gnostiker in Korinth vertreten diese Lehre in der ersten Form nachdrücklich[2], für die galatischen Irrlehrer können wir sie aus ihrer Verwerfung der *σάρξ* erschließen[3] und auch in Thessalonich ist dieses Problem aktuell[4]. Philippi kann dann – die Richtigkeit unserer These vorausgesetzt – keine Ausnahme gemacht haben. Nun drückt sich in der gnostischen Leugnung der Auferstehung die Verachtung der Leiblichkeit überhaupt aus. „Die Erlösung aber erstreckt sich nur auf die Seele; denn der Körper kann nicht anders, als seiner Natur nach zerfallen." (Iren. I 24, 5.) Will man also in Phil 3, 10–11 eine versteckte Bezugnahme auf die Lehren der Gnostiker in Philippi annehmen, so wird man diese Bezugnahme nicht nur in der Betonung der *ἀνάστασις* Christi und der Gläubigen finden, sondern ebenso in der gleichzeitigen Herausstellung der Leidens- und Sterbensgemeinschaft von Christus und den Christen. Leugnung der leiblichen Auferstehung und Mißachtung des leidenden Leibes überhaupt – bei Christus wie bei den Christen – sind für die Gnostiker ebenso untrennbar[5] wie für Paulus das „Mit Christus leiden und sterben" und das „Mit ihm auferstehen"[6]. Paulus würde, wenn man von diesem Hintergrund her interpretiert, an unserer Stelle der falschen Gnosis der Gegner, die den Pneuma-Christus gegen den Gekreuzigten und Auferstandenen und das menschliche Pneuma-Selbst gegen das gehorsame Mit-Leiden, das dankbare Inder-Auferstehung-Leben und das hoffnungsvolle Auf-die-Auferstehung-Warten ausspielen, die wahre Gnosis des Glaubenden entgegensetzen, der Kreuz und Auferstehung Christi in ihrer Bedeutsamkeit für den Menschen erkennt.

Es ist zuzugeben, daß die Verse 10 und 11 auch ohne die Annahme einer polemischen Abzweckung voll verständlich sind. Es ist aber zu beachten, daß *gegen* solche Annahme nichts eingewandt werden kann. Die Zurückhaltung in der Polemik erklärt sich aus der mangelhaften Information des Paulus und seinem mangelnden Verständnis für die Position der Gegner[7]. Auch in den Versen 12–15 ist die nicht zu bezweifelnde polemische Abzweckung den Exegeten oft entgangen.

(HENNECKE, NT Apokryphen, 1924², S. 207 (; Ep Ap 21–26; Just. Dial 80, 4; Cl. Al. Strom IV 13, 89; 2 Cl 9, 1; Euseb KG II 23, 9; Pol. Phil 7, 1.

[1] 2 Tim 2, 18; Iren. I 23, 5; II 31, 2; Tert. de resurr 19; Joh 5, 24; 11, 25; Eph 5, 14; Oxyr Pap 654, 5; Hipp. V 8 (ed. DUNCKER-SCHNEIDEWIN S. 158).

[2] Die Gnosis in Korinth S. 70 ff.; 223 ff.

[3] Die Häretiker in Galatien S. 53 ff.

[4] I Thess 4, 13–5, 11.

[5] Die Gnosis in Korinth S. 45–58; 70–82; 183 ff.; Die Häretiker in Galatien S. 53ff.

[6] Rm 6, 1 ff.; 2 Kor 4, 7–15.

[7] Es hat mir manchen Tadel eingetragen, daß ich auch bei der Auseinander-

Für diese Annahme könnte ins Gewicht fallen:

1. Daß vorher und unmittelbar nachher die Polemik unverkennbar ist.

2. Daß ein so persönlich empfundener Ausblick auf die erwartete Auferstehung bei Paulus sonst fehlt[1]. An der nächsten Parallele – Rm 6, 5 – ist die ethische Abzweckung des Gedankens offenkundig.

3. Daß sich auch in den Korintherbriefen und im Galaterbrief die entsprechende Polemik findet.

4. Daß die Grundgedanken der Verse 10 und 11 bald in offenkundiger Polemik aufgenommen werden. Die *δύναμις τῆς ἀναστάσεως* meint nämlich „die das Leben des Christen umgestaltende Macht der Auferstehung“[2] und ist daher mit dem Angriff auf den unsittlichen Wandel der „Vielen“ in 3, 17 ff. zusammenzusehen. Mit *γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ* (3, 10) betont Paulus die Heilsbedeutung des Kreuzes – im Gegensatz zu den „Feinden des Kreuzes“ in 3, 18! Der Wunsch, *εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν* (3, 11) zu gelangen, entspricht ganz der folgenden polemischen Feststellung, *er* habe noch nicht alles erlangt.

5. Daß Paulus auch in den folgenden Versen die Auseinandersetzung nicht in grundsätzlicher Diskussion führt, sondern so, daß er sich als das Beispiel rechter christlicher Existenz vorstellt.

Wer bereit ist einzuräumen, daß Paulus sich bei der Formulierung von Phil 3, 10 f. der Auferstehungsleugnung seiner Gegner bewußt ist, wird den Vers 21 unter demselben Gesichtspunkt beurteilen müssen. Paulus würde dann mit diesem Vers in Frontstellung gegen dieselbe

---

setzung des Paulus mit seinen Gegnern in Korinth und Galatien mangelnde Information des Apostels in Rechnung stellte. Aber geht dieser Tadel nicht von gar zu modernen Voraussetzungen im Blick auf die Nachrichtenübermittlung aus? Tatsache ist doch, daß diese mangelnde Information gelegentlich zu eklatanten Mißverständnissen führte, wie z. B. in der Frage der Eschatologie 1 Kor 15, wo Paulus aus der Auferstehungsleugnung der Gnostiker schließt, er habe es mit radikalen Skeptikern zu tun! Sind solche Mißverständnisse möglich, so muß Paulus *überhaupt* mangelhaft informiert gewesen sein. Auch zeigt Paulus sich ja sowohl in seiner Korrespondenz mit Philippi als auch und vor allem mit Korinth von Brief zu Brief besser informiert, ein eindeutig nachzuweisender Tatbestand. Dann aber ist er je früher desto *schlechter informiert* gewesen. Daß Paulus schon auf die ersten Nachrichten hin, die z. T. auf Hörensagen zu beruhen scheinen (*ἀκούω* Phil 1, 27; 1 Kor 11, 18), in Besorgnis um seine Gemeinden die Korrespondenz eröffnet, ist doch nicht verwunderlich.

[1] P. Ewald (aaO S. 182) erwartet nicht ganz zu Unrecht statt des vorliegenden Wortlautes von V. 11 etwa ein „*εἴπως καταντήσω καὶ εἰς τὴν ζωὴν αὐτοῦ*“. Auch bemerkt er, daß die verstärkte Form *ἐξανάστασις* ebenso wie das *ἐκ νεκρῶν* statt des sonst üblichen einfachen *νεκρῶν* bei Paulus singulär ist. Beidemal würde sich das Ungewohnte aus einer antignostischen Polemik gut erklären.

[2] W. Michaelis, Der Brief des Paulus an die Phil, im Theol. Handkommentar zum NT, Leipzig 1935, S. 57.

gnostische Meinung stehen, nach der der „Körper nicht anders kann, als seiner Natur nach zu zerfallen", die ihn ja auch zu den Ausführungen in 1 Kor 15 zwang; vgl. besonders 1 Kor 15, 35–57.

3, 12–14. Das Thema dieses Abschnittes ist klar. Paulus betont, daß sein Christenstand kein „vollkommener", fertiger sei, sondern darin besteht, dem Ziel, nämlich der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus, unermüdlich nachzueilen. Daß er sich mit diesen Aussagen von solchen distanziert, die anderer Meinung sind, macht V. 13 deutlich: *ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὔπω λογίζομαι κατειληφέναι.* „Paulus will . . . sich von Anderen unterscheiden."[1] „He is in fact protesting against the false security."[2] „Die Betonung des Subjekts des Hauptsatzes weist zunächst auf einen Gegensatz gegen andere, die das von sich meinen."[3] „Waren in Philippi vielleicht solche, die sich schon am Ziele glaubten", fragt W. Lueken[4] und bejaht die Frage mit der Mehrzahl der Exegeten[5]. Wer diese Frage verneint, tut es durchweg deshalb, weil „Vollkommene" in Philippi nicht in das Bild passen, das man sich von den Irrlehrern dortselbst macht.

Aber nichts paßt besser zu den Gnostikern der frühen Zeit als ein übersteigertes Vollendungsbewußtsein. Als nächstliegende Beispiele dafür bieten sich die entsprechenden Stellen der Korintherbriefe an, besonders 1 Kor 4, 7 ff.: *ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ· ἤδη ἐπλουτήσατε· χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε,* ferner 1 Kor 4, 10; 5, 2; 2 Kor 3, 4 ff.; 4, 2–5; 5, 11–15; 10, 4 f.; 10, 12 ff.; 12, 11; 13, 9 usw.[6], dann die des Galaterbriefes, nämlich Gal 5, 26; 6, 3; auch wohl 6, 13 f.[7]. Dazu kommt eine Fülle von Belegen aus der sonstigen gnostischen, gnostisierenden und antignostischen Literatur, die ich in Auswahl an den in Anm. 6 und 7 angegebenen Orten aufgeführt habe. Aus den dort fehlenden Stellen sei noch hingewiesen auf Iren. III 15, 2: „Wenn aber jemand wie ein gutmütiges Schaf sich ihnen (sc. den Gnostikern) völlig ergeben hat und durch ihre Nachfolge auch ihre ‚Erlösung' erlangte, dann ist er so aufgeblasen, daß er glaubt, nicht mehr im Himmel noch auf der Erde zu leben, sondern in das Pleroma eingegangen zu sein und schon seinen Engel umarmt zu haben, hebt die Nase gar

---

[1] W. Michaelis, ebd. S. 59.
[2] J. B. Lightfoot, aaO S. 152.
[3] P. Ewald, aaO S. 188.
[4] AaO S. 385.
[5] Vgl. noch W. M. L. de Wette, aaO S. 344; W. Lütgert, aaO S. 14; E. Haupt, aaO S. 148. Natürlich ist V. 12 bereits in derselben Blickrichtung gesprochen, nicht aber zu solchen, die umgekehrt Paulus vorwarfen, er hielte sich für *τέλειος*, wie z. B. W. Lütgert meint.
[6] Zur Auslegung dieser Stellen s. Die Gnosis in Korinth S. 145–158.
[7] Siehe dazu: Die Häretiker in Galatien S. 52 f.

hoch und schreitet einher stolz wie ein Hofhahn ... Die meisten haben als die schon *Vollkommenen* keine Scheu noch Achtung, nennen sich Pneumatiker und sagen, sie kennen schon ihren Ort der Erquikkung im Pleroma." Hierher gehört wohl auch Ep Ap 50[1]: „Es wird eine andere Lehre und Streit kommen, und indem sie ihre *eigene Ehre* wollen und eine nichtsnutzige Lehre hervorbringen, wird dabei ein Ärgernis des Todes (der Hurerei?) eintreten." Ep Ap 38: „Wehe aber dagegen denen, die wandeln in Hochmut und Prahlerei; denn ihr Ende ist das Verderben." Auch Apk 3, 17 wird man angesichts der Tatsache, daß die Sendschreiben ständig gegen die in die kleinasiatischen Gemeinden eingedrungene Gnosis polemisieren, hier einordnen müssen; die Gemeinde zu Laodicea behauptet von sich: *πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα*[2] *καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω*. Die o. a. Bemerkung des Iren.[3] macht deutlich, daß der letzte Grund für die Überheblichkeit des Gnostikers die Tatsache ist, daß er in der Ekstase die Himmelsreise der Seele und damit die zukünftige Vollendung schon vorwegnehmen kann[4]. Ihm fehlt in der Tat nichts mehr an der endgültigen Vollkommenheit. Damit beantwortet sich die Frage, welches Objekt in V. 12 f. zu ergänzen sei. W. Lütgert meint: *ἀνάστασιν,* und zwar im Blick auf V. 11 und 2 Tim 2, 18[5]. M. Dibelius[6] ergänzt *Χριστόν* wegen der Responsion in V. 12b. W. M. L. de Wette[7] denkt an das, was „Vs. 10 f. genannt ist, die aneignende, nachbildende und nachstrebende Erkenntniss Christi". Aber es ist gar kein Objekt zu ergänzen, wie E. Haupt, K. v. Hofmann, P. Ewald u. a. schon aus der nüchternen Betrachtung des Textes richtig erkannt haben. Diese Erkenntnis wird bestätigt, wenn man die antignostische Zielrichtung der Verse 12–14 berücksichtigt. Das Kennzeichen des gnostischen *τέλειος* ist gerade nicht, *irgend etwas* erlangt zu haben, sondern *alles,* die *unaussprechliche* Seligkeit, über die hinaus es nichts mehr zu erlangen gibt. Er hat das Ziel schlechthin erreicht. So fehlt denn auch in den zahlreichen gnostischen Parallelen zu Phil 3, 12 ff. ein eindeutiges Objekt, das formell etwa „Ziel" oder „Vollkommenheit" hätte heißen können, aber inhaltlich kaum zu bestimmen war. Es wird gesprochen von „reich sein", „zur Herrschaft gelangt sein", „vollendet sein", „vollkommen sein", „in das Pleroma eingegangen sein", „satt

---

[1] Ed. H. Duensing.
[2] Vgl. 1 Kor 4, 8.
[3] Vgl. u. a. Iren. I 6, 4; 13, 6; 23, 5; 25, 3.
[4] Vgl. 2 Kor 12, 1–12; dazu: Die Gnosis in Korinth S. 174 ff.
[5] AaO S. 9 ff.; so auch R. A. Lipsius, aaO S. 238.
[6] AaO S. 70.
[7] AaO S. 344; so auch E. Lohmeyer, aaO S. 144; W. Michaelis, aaO S. 58.

sein", „in der Höhe sein", „frei sein", „zur Ruhe gekommen sein", „Gott geworden sein" usw. Paulus trifft also in 3, 12–14 gerade dadurch, daß er jedes Objekt fortläßt, genau das uneingeschränkte Vollendungsbewußtsein seiner Gegner.

An dieser Stelle darf nun auch auf den Brief B verwiesen werden. Die paränetischen Abschnitte dieses Briefes, die sich mit der Lage in Philippi beschäftigen, werden weitgehend von der Warnung vor geistlichem Hochmut bestimmt. Schon W. Lueken[1] verwies auf 2, 3 f.: „Tut nichts aus Zank und nichts aus Prahlerei, sondern in zuvorkommender Demut übertreffe einer den anderen; nicht auf das Seine achte jeder, sondern auch auf das des anderen", ein Satz, neben den man dann freilich das ganze Christuslied in 2, 5–11 stellen muß, das Paulus ja gerade wegen der *ταπείνωσις* Christi hier zitiert, also in paränetischem Interesse, nicht aber zum Zwecke dogmatischer Darlegungen[2]. In V. 12 f. wird der Gedanke noch weiter geführt. Die Mahnung, mit Furcht und Zittern die Seligkeit zu schaffen, ist nichts anderes als die Warnung vor der Sicherheit der sich vollendet Wissenden; und der Hinweis darauf, daß Gott das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen schafft, wendet sich gegen die *Selbst*vollkommenheit derer, die meinen, schon alles ergriffen zu haben. So wird also der ganze Abschnitt 2, 1–13 bereits von demselben Thema bestimmt, das Paulus konkreter im Brief C in 3, 12–14 aufnimmt und das dort im Grunde den ganzen Abschnitt 3, 4–15 beherrscht: Die Abwehr des menschlichen Ruhmes vor Gott. Eben dies Thema aber ist das Zentralthema der paulinischen Theologie. Der Glaube ist das Ende aller *καύχησις* (Rm 3, 27), durch die der Jude, der sich des Gesetzes rühmt (Rm 2, 17. 23), ebenso leben will wie der Grieche, der auf seine Weisheit pocht (1 Kor 1, 18–31). An dieser Stelle ist Paulus daher besonders empfindlich. Unermüdlich kommt er in der Auseinandersetzung mit den Korinthern auf dieses Problem zu sprechen[3]. Kein Wunder also, daß er gerade angesichts dieser Frage schon im Brief B auch gegenüber den Philippern empfindlich reagiert und dann im Brief C auf Grund besserer Information ausführlich das *καυχᾶσθαι* der *τέλειοι* zurückweist.

Hier muß ferner auf den Ausdruck *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in 3, 3 verwiesen werden, der sich im Vergleich mit 1 Kor 4, 7; 2 Kor

---

[1] AaO S. 385.

[2] Daß das Lied keineswegs ethisch orientiert ist, sondern mythologisch-lehrhaft (E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2, 5–11, ZThK 47, 1950, S. 313–360), hindert Paulus keineswegs an der ethisch abgezweckten Zitierung.

[3] Siehe oben S. 322.

5, 12; 10, 13-17; 11, 12-12, 9 u. a. St. und rückblickend von 3, 12-14 her als bewußt gegen den Selbstruhm der gnostischen Gegner formuliert zu erkennen gibt.

3, 15. E. Haupt[1] und W. Lütgert[2] scheinen mir darin recht zu haben, daß Paulus mit *τέλειοι* ein in Philippi umgehendes Stichwort aufnimmt, so daß der Ausdruck in V. 15 in Anführungszeichen zu setzen wäre. Diese These ist deswegen gefordert, weil Paulus in V. 12 gerade noch festgestellt hatte, er sei *kein τέλειος*. Wenn er dann in V. 15 plötzlich positiv von einer Gruppe von *τέλειοι* spricht, deren „Vollkommenheit" eben in ihrer Unvollkommenheit bestehen soll, und sich mit dieser Gruppe zusammenschließt, so ist solche paradoxe Redeweise nur verständlich, wenn der Kreis der *τέλειοι* bereits feststeht und den Lesern bekannt ist. Daß diese *τέλειοι* eine schismatische Gruppe innerhalb der Gemeinde bilden, zeigt deutlich das *ὅσοι οὖν τέλειοι*[3], das nicht die ganze Gemeinde meint, aber – ein für Paulus unvollziehbarer Gedanke[4] – natürlich auch nicht einen geistlich besonders ausgezeichneten Kreis in der Gemeinde meinen kann. Es muß sich um eine Gruppe handeln, die sich selbst als eine Schar von Vollkommenen innerhalb der Gemeinde separiert[5], nämlich um genau die Gruppe, von der Paulus sich in V. 13 bewußt absetzt, weil er eben noch nicht vollkommen ist und sein darf. Weil der V. 13 mit Sicherheit eine Gruppe von *τέλειοι* erschließen läßt, *gegen* die Paulus sich wendet, kann der Apostel zu Beginn von V. 15 nur in paradoxer Rücksicht auf sie positiv von *τέλειοι* sprechen: Laßt uns die Vollkommenheit in dem demütigen Bekenntnis unserer Unvollkommenheit suchen. Gerade diese Verbindung von V. 13 und V. 15 macht aber wie für V. 13 so auch für V. 15 die Annahme einer in Philippi bestehenden Gruppe von *τέλειοι* notwendig.

Wenn M. Dibelius solchen konkreten Bezug des V. 15 ablehnt, weil uns die Briefsituation „nun doch einmal unbekannt" ist, so muß man fragen, wie uns denn die Briefsituation bekannt werden soll,

---

[1] AaO S. 152. [2] AaO S. 19.

[3] Man sollte nicht übersetzen: „Wir alle, die wir vollkommen sind, wollen dies bedenken." Vielmehr dürfte das *ὅσοι οὖν τέλειοι* auf eine Fortsetzung in der 2. Pers. Plur. angelegt sein (wie V. 15b): *τοῦτο φρονῆτε*. Paulus benutzt dann freilich im Nachsatz, um sich mit den so Denkenden dialektisch zusammenzuschließen, die 1. Pers. Plur., die man aber nicht ohne weiteres auch für das *ὅσοι* unterstellen darf: Also: „Wer (von euch) auch immer ‚vollkommen' ist: dieses wollen wir bedenken (die wir eben dadurch unsere Vollkommenheit beweisen)."

[4] Zu 1 Kor 3, 1 ff.: Die Gnosis in Korinth S. 80 ff.

[5] M. Dibelius, aaO z. St.: „Es scheint, als sei *τέλειος* in der Gemeinde oder ihrem Umkreis ein Schlagwort gewesen."

wenn wir nicht die Situationshinweise beachten, die der Brief selbst an die Hand gibt.

Angesichts der bei unserer Interpretation vorausgesetzten engen Verbindung von V. 12–14 zu V. 15a ist der Inhalt der *τελειότης* und das Wesen der *τέλειοι* von V. 15 durch das oben zu V. 12–14 Gesagte bestimmt. Die *τέλειοι* sind gnostische Pneumatiker, die durch die Gnosis und in ihren Ekstasen zur Vollendung ihrer eschatologischen Existenz gelangen. In ihren Kreisen ist der Begriff *τέλειος* mit den verwandten Worten als term. techn. verbreitet[1]. Häufig zitiert wird Corp Herm IV 4: *ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι.* Zahlreiche Belege finden sich bei Iren.[2]; I 6, 4 heißt es: *ἑαυτοὺς δὲ ὑπερυψοῦσι, τελείους ἀποκαλοῦντες καὶ σπέρματα ἐκλογῆς.* Cl. Al. Paid I 6 häufig, z. B.: *τελείους τινὲς τολμῶσι καλεῖν καὶ γνωστικούς ... φυσιούμενοι ...* (16, 52, 2). Oft bei Hipp. V 8 und 9 u. ö., z. B.: *οὐδεὶς τούτων τῶν μυστηρίων ἀκροατὴς γέγονεν εἰ μὴ μόνοι οἱ γνωστικοὶ τέλειοι*[3] und: ... *χαρακτηρίζει τὸν πνευματικὸν τέλειον ἄνθρωπον*[4]. Ps. Cl. Hom III 29: *τελείως ἐκφαίνειν τὸν μυστικὸν λόγον ... τοῖς ἤδη τελείοις ἔφη.* Stellen aus der Mysterienliteratur, wo der Begriff in genauer Entsprechung zum gnostischen Gebrauch in Verbindung mit der Schau Gottes gebracht wird, finden sich bei R. Reitzenstein, aaO. *Τέλειοι, γνωστικοί* und *πνευματικοί* sind Wechselbegriffe, wie die o. a. Stellen und auch ein Vergleich von 1 Kor 2, 6 mit 3, 1 zeigt; denn Paulus redet in 1 Kor 2, 6, wie allgemein anerkannt ist, in gnostischer Terminologie[5].

Zwar ist der sakrale Begriff *τέλειος, τελετή* usw. über den engeren Bereich der eigentlichen gnostischen Bewegung hinaus verbreitet, aber auch abgesehen davon, daß er sich in der Gnosis am ausgeprägtesten findet, kommen für den Zusammenhang von Phil 3 natürlich nur Gnostiker in Frage, die sich als *τέλειοι* ihrer Vollkommenheit rühmen.

---

[1] R. Reitzenstein, Die Hellenistischen Mysterienreligionen, 4. Aufl., S. 338 f.; H. Lietzmann, An die Korinther S. 12; J. B. Lightfoot, aaO S. 153; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, 2. Aufl., S. 85 ff. Dabei ist es nicht von ungefähr und ganz gewiß nicht rätselhaft, daß von Vollendung und Vollkommenheit einmal im Blick auf den Urmenschen, ein andermal im Blick auf die einzelnen Gnostiker die Rede ist: Der einzelne Pneumatiker findet seine eigene Vollendung nur in dem vollkommenen Christus-Urmenschen – und umgekehrt.

[2] Z. B. I 6, 3 f.; 13, 6; 18, 1.

[3] Ed. Duncker-Schneidewin S. 160, 6 f.

[4] Ebd. S. 172, 2 f.

[5] Von der Gnosis her ist der Begriff *τέλειος* usw. im Neuen Testament ferner 1 Kor 14, 20; Eph 4, 13; Kol 1, 28; 4, 12 zu verstehen. Daß auch an den zahlreichen Stellen des Hebr *τελειοῦν* usw. auf gnostischem Hintergrund zu sehen ist, hat E. Käsemann nachgewiesen (Das wandernde Gottesvolk, bes. S. 82 ff.).

V. 15 enthält also eine deutliche Anspielung[1] auf die durch das Stichwort *τέλειος* als gnostisch ausgewiesenen Gegner des Paulus in Philippi, und zwar derart, daß „there is the same reproachful irony[2] as in I Cor. VIII. 1 *οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν,* in Rom. XV. 1 *ἡμεῖς οἱ δυνατοί,* and possibly also in Gal. VI. 1 *ὑμεῖς οἱ πνευματικοί*"[3].

Beides, die Tatsache der Anspielung und die ironisierende Form derselben, mag einen Fingerzeig geben, auch die zweite Hälfte des Verses zu verstehen. W. Michaelis übersetzt[4]: „Wenn ihr in etwas anderer Meinung seid, so wird Gott euch das sicher noch offenbaren." Diese Übersetzung ist in sich verständlich. Wenn die „Vollkommenen" im Blick auf die christliche Existenz anders denken, als Paulus soeben in V. 12–14 dargelegt hatte, so wird Gott – hofft der Apostel – ihnen die Richtigkeit der von Paulus dargelegten Weise der Vollkommenheit offenbaren. Ob man das *τοῦτο* in V. 15b dabei auf das *τοῦτο* von V. 15a und damit auf das in den Versen 12–14 Dargelegte oder aber auf das *τι* in V. 15b bezieht, ist gleichgültig; denn das *τι,* über das die *τέλειοι* vielleicht anders denken als Paulus, ist ja gerade das in V. 15a mit *τοῦτο* bezeichnete.

Die oben wiedergegebene Übersetzung übergeht aber das zweite *καί* in V. 15b. Paulus sagt betont: *auch* dieses wird Gott euch offenbaren. W. Michaelis hat wohl die Schwierigkeit empfunden, die darin liegt, daß bisher noch von nichts die Rede war, das Gott den Andersdenkenden schon offenbart hat. Wie hätte auch davon die Rede sein können, da Paulus nur zu tadeln hatte! Daß Paulus der Meinung ist, alles andere sei seinen Gegnern schon offenbart, nur in diesem einen Punkt sei ihre Erkenntnis noch unvollkommen, ist angesichts der scharfen Polemik in Phil 3 unmöglich anzunehmen. Und doch weist das *καὶ τοῦτο* deutlich auf bereits Offenbartes hin, das als solches auch den Lesern bekannt gewesen sein muß. Dann können aber nur die Gegner selbst sich ihrer „Offenbarungen" gerühmt haben, und Paulus spielt ironisierend auf solchen Ruhm an: Ist euch so vieles „offenbart", so wird Gott euch ja wohl auch dies noch offenbaren. Nur so wird das *καὶ τοῦτο* ungezwungen verständlich; nur so läßt sich der ganze V. 15 einheitlich als eine mit Ironie durchsetzte Anspielung verstehen; nur so wird auch das berechtigte Bedenken ausgeräumt, das E. Haupt der

[1] Eine ähnliche Anspielung findet sich möglicherweise Barn 4, 10 f.: *μισήσωμεν τελείως τὰ ἔργα τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ. μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος . . . γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ.*

[2] Die „Vollkommenen" sollen mit Paulus in der Unvollkommenheit ihre Vollkommenheit sehen!

[3] J. B. Lightfoot, aaO z. St. [4] AaO S. 60.

gewöhnlichen Exegese entgegenhält[1]: Im Blick auf die Mahnung zur Demut „würde P. nimmermehr mit einer solchen Gleichgültigkeit geurteilt haben, da die Einbildung, schon vollkommen zu sein, geradezu gefährlich für ihr Heil werden konnte". Ironie ist alles andere als ein Zeichen von Gleichgültigkeit. Sie ist auch, gerade in V. 15, von Spott weit entfernt und mit jenem sachlichen Ernst gepaart, der die echte Ironie bestimmt: Möchte es doch wahr werden, daß ihr vollkommen werdet und uneingeschränkte Offenbarung von Gott empfangt.

Der bei solcher Interpretation im Munde der philippischen Irrlehrer vorausgesetzte Terminus *ἀποκαλύπτειν – ἀποκάλυψις* hatte schon vor der Entstehung des Christentums eine bestimmte technische Bedeutung gewonnen, die von Origenes[2] folgendermaßen bestimmt wird: *ὅταν ὁ νοῦς ἔξω γίνεται τῶν γηΐνων καὶ ἀποθῆται πᾶσαν πρᾶξιν σαρκικὴν δυνάμει θεοῦ. ἀποκάλυψις* bezeichnet also den Empfang verborgener Erkenntnisse auf übernatürlichem Wege in der Ekstase, durch Schauungen, durch Mitteilung von Engeln usw.

In diesem Sinne ist der Begriff zu Hause im spätjüdischen Schrifttum, in den Zauberpapyri, in der Gnosis vor allem im Umkreis des Judentums und in den von dorther beeinflußten frühchristlichen Schriften[3]. Er begegnet durchweg im Zusammenhang mit Termini, die wie *ὀπτασία, ὅρασις, μυστήριον, βάθυς, γνῶσις, σύνεσις, σοφία, παλιγγενησία, προφητεία, φανεροῦν* usw. in der mystisch-gnostischen Religiosität des orientalisch-hellenistischen Synkretismus verbreitet sind.

Es ist nicht erforderlich, daß wir dem Begriff, namentlich in seinen Beziehungen zur jüdischen und judenchristlichen Gnosis, hier im einzelnen nachgehen. Denn daß man in eben jenem Strom judenchristlicher Gnosis, mit dem Paulus sich u. a. in Philippi auseinandersetzen muß, auf *ἀποκαλύψεις* großen Wert legte, zeigt mit genügender Deutlichkeit 2 Kor 12, 1 ff.: *ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου* . . . Der so eingeleitete Abschnitt steht innerhalb jener Ausführungen des Apostels, in denen er unwillig in erzwungenem Selbstruhm dem *ἐγώ* seiner Gegner das *καγώ* entgegensetzt und der von Stichworten bestimmt ist wie: *γνῶσις* (11, 6), *δωρεὰν εὐαγγελίζεσθαι* (11.

[1] AaO S. 153.

[2] Nach ThWb III S. 596, 37 f.

[3] Dan 2, 19. 22; 10, 1 (Theod.) u. ö.; Jes Sir 4, 18; 42, 19; Test Rub 3, 15; Test Levi 1, 2; Test Jos 6, 5; 4 Esra 10, 38; Syr Bar 20, 6; 48, 3; 54, 4. 7; 56, 1; 76, 1; 81, 4; Corp Herm XIII 1; Jambl. Myst III 17; zu den Zaubertexten s. ThWb III S. 573, 5 f. 16–22; Rm 16, 25; 1 Kor 2, 10; 14, 6. 26. 30; Gl 1, 12. 16; 2, 2; Eph 1, 17; 3, 3. 5; Apk 1, 1; Mt 11, 25. 27; Just. Dial 78, 2. 4. 7; Mart Pol 22, 3; Herm. Vis II 2, 4; 4, 1; III 1, 2; 3, 2 ff.; 4, 3; 8,10; 10, 2. 6 ff.; 12, 2; 13, 4; IV 1, 3; Act Thom 10; 15; 27; 47; 50; 145 u. ö.; Act Phil 45; Act Joh 106.

7 ff.), *ἀπόστολος* (11, 5. 13 ff.), *Ἑβραῖοι* (11, 22) und nun eben *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* (12, 1. 7). Daß Paulus sich hier *auch seiner* Offenbarungen rühmt, weil seine Gegner die eigenen gegen ihn ausspielen, hätte man nie bestreiten sollen[1]. Steht das aber fest, so gibt nicht nur die von Paulus in 12, 1 ff. gegebene Schilderung der Entrückung einen Eindruck von den *ἀποκαλύψεις*, deren sich die Gegner rühmen, sondern auch der *Begriff ἀποκάλυψις* dürfte dann von Paulus in Aufnahme des gnostischen Terminus der Korinther verwendet worden sein. Wie anders sollten auch die gnostischen Häretiker jene für sie so überaus wichtigen ekstatischen Erlebnisse bezeichnet haben als durch die im ganzen Spätjudentum traditionellen Termini *ὀπτασία* und *ἀποκάλυψις*.

Kurzum: Daß jene Gruppe judenchristlicher Gnostiker, mit denen Paulus sich auf seinem kleinasiatisch-griechischen Missionsgebiet auseinanderzusetzen hat, sich ihrer *ἀποκαλύψεις* rühmen, ist sicher. Unsere Vermutung, daß Paulus in Phil 3, 15 auf die „Offenbarungen" der gnostischen *τέλειοι* anspielt, wird durch diese Erkenntnis gestützt.

3, 16. Die Kommentare und Textausgaben machen gewöhnlich hinter V. 16 einen Einschnitt und heben damit das Vorangegangene von den in V. 17 folgenden ethischen Mahnungen und Warnungen ab. Aber der Einschnitt ist *vor* V. 16 zu machen, denn V. 16 gibt ja gerade dieses neue Thema an, auch wenn *πλήν* zunächst auf das Gesagte zurückschaut. *πλήν* begegnet bei Paulus 4 mal (und Eph 5, 33) und schränkt stets das zuvor Gesagte in seiner Bedeutung insoweit ein bzw. stellt es der Beurteilung des Lesers anheim, als nun eine - neue (1 Kor 11, 11; Phil 1, 18; 4, 14) oder wiederholte (Eph 5, 33) – Aussage folgt, deren Gültigkeit unbedingt ist. Hier also: „Wie ihr dazu aber auch steht, Hauptsache ist, daß wir in dem, was wir erreicht haben, auch *wandeln*", oder kurz: „Nur: was wir sind, danach sollen wir *leben*."

Gewiß schließt der Vers insofern an das Vorhergehende an, als noch einmal die *τέλειοι* bei dem angesprochen werden, was sie zu sein vorgeben: Wenn wir vollkommen sind, so müssen wir als Vollkommene auch leben. Aber das Thema dieses Satzes ist das des Folgenden: Wandelt so, wie ihr mich zum Vorbild habt, wandelt als Bürger des Himmels. Paulus betont also, daß es keine Existenz als Vollkommener geben kann, die sich nicht als solche im Wandel manifestiert.

---

[1] So H. Windisch, Der zweite Korintherbrief S. 368; dagegen mit Recht R. Bultmann, Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes S. 25.

Die nächste sachliche Parallele des Verses bietet Gl 5, 25 (vgl. Gl 5, 16): *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*. Wie in Phil 3, 16 die *τέλειοι,* werden hier dieselben Leute als *πνευματικοί* darauf hingewiesen, daß es sinnlos ist, den Besitz des Geistes zu behaupten, wenn man ihn mit dem Lebenswandel verleugnet. In den Korintherbriefen kommt die gleiche Dialektik z. B. 1 Kor 6, 12 zum Ausdruck, wenn Paulus dem *πάντα μοι ἔξεστιν* der Pneumatiker das *ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει* zur Seite stellt oder wenn er in 1 Kor 3, 1 ff. den Pneumatikern kurzweg ihr Pneumatikertum bestreitet, weil ihr Wandel keine Wirkungen des Geistes erkennen läßt. Dieser Vorwurf zieht sich dann ja durch die ganze Korrespondenz mit den Korinthern hindurch.

Schon dieser Vergleich zeigt, daß die in Phil 3, 16 ausgesprochene Mahnung typisch für den antignostischen Kampf ist. Kein Wunder! Ist es doch gerade die Vollkommenheit selbst, die dem Gnostiker einen in den Augen der Kirche so unvollkommenen Lebenswandel ermöglicht; ist es doch der Besitz des *Geistes,* der den Wandel nach dem *Fleisch* erlaubt oder geradezu fordert. „Wie nämlich das Gold im Kote seine Schönheit nicht verliert und seine Natur bewahrt, unbeeinträchtigt von dem Kote, so werden auch sie nicht beschädigt, noch verlieren sie ihre geistige Wesenheit, da ihnen die materiellen Handlungen nichts anhaben können. Daher tun denn auch die Vollkommensten von ihnen alles Verbotene ohne Scheu . . ."[1] Solcher Einstellung gegenüber gilt die daher sehr konkrete Mahnung: Die Vollkommenen haben auch einen ihrer Vollkommenheit entsprechenden sittlichen Wandel zu führen. Von diesem Wandel wird nun im folgenden im einzelnen gesprochen:

3, 17. Die Gemeinde soll dem Wandel des Paulus nachfolgen und sich diejenigen zum Vorbild nehmen, deren Wandel dem des Apostels entspricht. Das *ἡμᾶς* ist mit Betonung nachgestellt. Es gibt also auch Menschen, die einen anderen, schlechten Wandel führen, und diese Menschen müssen den Philippern insoweit bekannt sein, daß sie in der Gefahr stehen, *ihnen* nachzufolgen. Natürlich handelt es sich dabei um Menschen innerhalb der Gemeinde[2], keinesfalls aber um Heiden oder auch Juden, vor deren schlechtem Lebenswandel Paulus nicht in der Form zu warnen brauchte, in der er es 3, 17 f. tut. Die Philipper standen gewiß nicht in der Gefahr, sich *als Christen* den heidnischen Wandel zum Vorbild zu nehmen. Darum geht es aber doch bei den *τέλειοι,* nicht um *Abfall* zum Heidentum oder Judentum. Daß diese

[1] Iren, I 6, 2 f. Weitere Belege dafür: Die Gnosis in Korinth S. 183 ff.; Die Häretiker in Galatien S. 57.

[2] W. Michaelis, aaO S. 61 f.

Leute mit dem schlechten Lebenswandel andere sein sollten als die, vor denen bisher stets gewarnt wurde und deren Anhang offenbar in 3, 15 f. insonderheit angesprochen war, ist nicht anzunehmen, und diese Vermutung wird durch das Folgende bestätigt: Es sind die gnostischen Libertinisten (s. u.). Wieder wird dabei deutlich, daß diese Leute in Philippi selbst tätig sein müssen, wenn die Gemeinde in Gefahr ist, *deren* Nachfolger zu werden.

Eine genaue sachliche und z.T. wörtliche Parallele zu Phil 3, 17 bietet Rm 16, 17, eine Warnung vor den in Ephesus auftretenden Gnostikern: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε ποιοῦντας, καὶ ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν.* Auch hier sind deutlich Christen gemeint, und zwar solche, die in der Gemeinde tätig sind.

3, 18–19a. Die „Vielen", vor denen Paulus bereits früher gewarnt hat[1], werden als „Feinde des Kreuzes Christi" charakterisiert. Wie ist diese Charakteristik zu verstehen? Heiden und Juden, die das Kreuz Christi ablehnen und das Wort vom Kreuz bekämpfen, können nicht gemeint sein, wenn die Gefährlichkeit der Gegner gerade darin besteht, daß sie als *Christen* ein schlechtes Vorbild geben. Nun könnte aber eben der von den Irrlehrern behauptete ungeistliche Wandel eine *praktische* Demonstration der Feindschaft gegen das Kreuz gewesen sein, ohne daß die Theologie dieser Leute das Kreuz verwarf. Paulus gründet ja den neuen Wandel des Christen, den er vorbildlich verwirklicht, in Kreuz und Auferstehung Christi. Wenn der verderbliche Wandel der „bösen Arbeiter" nicht nur die allgemeine Unzulänglichkeit des „neuen Gehorsams" offenbarte, sondern, wie es bei den Gnostikern tatsächlich ja der Fall war, auf prinzipiellem Libertinismus beruhte, ist von daher das Urteil: „Feinde des Kreuzes Christi" wohl verständlich, und ganz gewiß ist der Hinweis auf die Feindschaft gegen das Kreuz Christi von Paulus *auch so* gemeint, ist doch im ganzen engeren Zusammenhang nur von Problemen des sittlichen Wandels die Rede. Nur ist die Frage, ob nicht noch mehr zu sagen ist.

Phil 3, 18 ist die einzige Stelle der paulinischen Literatur, an der Paulus unordentlich wandelnden Gemeindegliedern ausdrücklich Feindschaft gegen das Kreuz Christi vorwirft. Diese Form des Vorwurfes ist also in Anbetracht des häufigen Tadels, den Paulus auszusprechen hat, ungewöhnlich. Nur 1 Kor 1, 17–2, 5, wo Paulus sich mit

[1] Es ist nicht gesagt, daß Paulus die Gemeinde bereits speziell vor *diesen* Feinden des Kreuzes Christi gewarnt hatte, also vor judenchristlichen Gnostikern. Die Warnung kann auch – und wird – z. B. gegenüber Juden erfolgt sein. Paulus sagt nicht von ungefähr, es seien *viele,* die so wandeln, nicht eine einzige Gruppe.

den korinthischen Gnostikern auseinandersetzt, die durch ihre Weisheitslehre „das Kreuz Christi entleeren", bietet sich zum Vergleich an[1]. Sind die Feinde des Kreuzes Christi nach Phil 3, 19 der *ἀπώλεια* verfallen, so sind es nach 1 Kor 1, 18 genau entsprechend die *ἀπολλύμενοι*, denen das Kreuz eine Torheit ist. Nun kann nach allem bisher Gesagten kein Zweifel mehr daran bestehen, daß die Irrlehrer in Korinth und Philippi derselben Gruppe judenchristlicher Missionare angehören. Die Ablehnung der Heilsbedeutung des Kreuzes ist also so, wie sie für die korinthischen Gnostiker und darüber hinaus für die Gnosis überhaupt[2] festzustellen ist, auch für die Irrlehrer in Philippi vorauszusetzen. Von dieser Erkenntnis her gewinnt der Ausdruck „Feinde des Kreuzes Christi" seinen besonderen Sinn. Paulus charakterisiert die Libertinisten kaum von ungefähr gerade so, sondern mit Bewußtsein deshalb, weil er weiß, daß sie sich nicht nur durch ihren Lebenswandel, sondern auch durch den Inhalt ihrer Verkündigung als Feinde des Kreuzes Christi erweisen. Freilich ist er über diese Feindschaft gegen das Kreuz nicht so weitgehend informiert, daß er wie in 1 Kor 1, 18 ff. grundsätzlich dagegen polemisieren könnte.

Bei dieser Interpretation kann nun umgekehrt die Charakteristik der Gegner in Philippi als *ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* die These stützen, daß es sich bei ihnen um Gnostiker handelt, die wie in Korinth an die Stelle der „Torheit des Kreuzes" die „Erkenntnis" setzen.

3, 19b. An dieser Stelle spätestens werden mit Recht alle die Exegeten stutzig, die Paulus bis hierher gegen Juden oder Judaisten polemisieren sahen. Sie stehen nun vor dem Dilemma, entweder mit V. 19 mitten im Satz oder auch mit V. 17 mitten in einem geschlossenen Gedankengang einen plötzlichen Frontwechsel des Paulus anzunehmen – und die Mehrzahl der Exegeten entscheidet sich für diesen Weg[3] – oder aber auch V. 19b aus der antijüdischen oder antijudaistischen Frontstellung heraus verständlich zu machen[4], was ohne exegetische Gewaltsamkeiten nicht abgeht. In der Tat kann eine sachliche Exegese den V. 19 nur auf Libertinisten beziehen, und gerade solche Auslegung, die ja mit Recht die vorherrschende ist, ordnet

[1] Vgl. U. Wilckens, Kreuz und Weisheit, in Kerygma und Dogma 3, 1957, bes. S. 84.– Die Gnosis in Korinth S. 56.

[2] Für die Doketisten konnte das Geschehen am Kreuz nur Schein sein. Wo aber in der Gnosis die Wirklichkeit des fleischlichen Jesus behauptet wurde, galt dem Kreuz dieselbe Verachtung, die dem Fleisch überhaupt und also auch dem *Χριστὸς κατὰ σάρκα* galt; vgl. Iren. I 26, 1; Hipp. X 21; 1 Joh 4,2 ; 5, 6; Pol. Phil 7,1; Ign. Trall 10 f.

[3] W. Michaelis; J. B. Lightfoot; M. Dibelius; W. Lueken; E. Haupt; E. Lohmeyer.

[4] P. Ewald; R. A. Lipsius.

auch den V. 19 dem Gesamtbild ein, das wir von den Irrlehrern in Philippi gewonnen haben.

Nun ist der gnostische Libertinismus ja kein Zeichen religiöser Bindungslosigkeit, sondern im Gegenteil betonter Ausdruck der gnostischen Religiosität[1]. Der Libertinismus kann als Teil des Erlösungsvorganges verstanden werden[2]. Er löst darum ja auch keineswegs alle Bande von Ehre, Moral und Sittlichkeit auf, sondern bezieht sich nur auf den Umgang mit der gottfeindlichen Substanz des Fleisches. Das bedeutet aber, daß es im Grunde nur zwei Verhaltensweisen sind, durch die der Libertinismus Anstoß erregte: Sexuelle Zügellosigkeit und Mißachtung aller Speisevorschriften. Gegen diese beiden Verhaltensweisen richtet sich ständig die Polemik aller kirchlichen Kämpfer gegen die Gnosis einschließlich des Paulus[3]. Eben diese beiden Probleme werden auch in V. 19 angesprochen, ein deutlicher Hinweis darauf, daß Paulus in antignostischer Frontstellung steht.

In dem Sätzchen *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία* geht es um die Mißachtung von Speisevorschriften. Es ist klar, daß der judenchristliche Gnostiker, der seinen Leib für einen von den Dämonen geschaffenen Kerker des Pneuma-Selbst hielt, nicht solche Rücksicht auf die Reinheit des Leibes nehmen konnte, wie sie in der Beachtung der jüdischen Speisegesetze zum Ausdruck gekommen wäre. Der Leib ist ja selbst von Grund auf unrein. An dieser Stelle brach freilich noch kein Konflikt mit dem paulinischen Christentum aus, da Paulus aus anderen Gründen ebenfalls diese Speisevorschriften mißachtete. Problematisch blieb aber auch in paulinischen Gemeinden das Essen von Götzenopferfleisch und die damit oft verbundene Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten. Der Gnostiker betonte seine Freiheit, unbedenklich das Opferfleisch zu essen, da Gott sich seiner Meinung nach darum als um ein Problem der *σάρξ* nicht kümmert[4]. Eben diese Problematik führt in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern in Korinth zu der 1 Kor 6, 12 f. und 8, 1–11, 1 erhaltenen Diskussion. Ich habe früher versucht nachzuweisen, daß Paulus dabei in 1 Kor 6, 13 die gnostische Argumentation aufnimmt und – im Gegensatz zur späteren Korrespondenz – bejaht, da ihm noch der genauere Einblick in die Hintergründe solcher Gedankenführung fehlt[5]: *τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει.* Wegen

[1] Vgl. hierzu und zu dem Folgenden: Die Gnosis in Korinth S. 183 ff.

[2] Hipp. VI 19, 5. 8; Iren. I 6, 4 u. ö.

[3] Iren. I 6, 3; 26, 3; Gl 5, 19 f.; 2 Kor 12, 21; Apk 2, 14.20: *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα.*

[4] Iren. I 6, 2 f.; 13, 6; 23, 3; 28, 2; Hipp. VI 19, 7; Just. Dial 35, 1–6.

[5] Die Gnosis in Korinth S. 189 ff., bes. S. 196 f.

der Vergänglichkeit der *κοιλία,* so behauptet man in Korinth, kann man unbedenklich alles essen. Dies anfangs bejahte Urteil wird später von Paulus eingeschränkt[1]: Die Liebe steht höher als die Freiheit, alle Speisen einschließlich des Götzenopferfleisches essen zu dürfen (1 Kor 8, 1–9, 23 und 10, 23–11, 1). Die Freiheit zum Essen der Liebe zum Bruder vorzuordnen, ist Sünde gegen Christus (1 Kor 8, 12) und bedeutet praktisch nichts anderes, als den Bauch zum Gott zu machen, wie Paulus Phil 3, 19 sehr hart formuliert.

Die nächste Parallele zu dieser Formulierung bietet der ebenfalls antignostische Vers Rm 16, 18. Wie in Phil 3, 17 f. wird von Paulus zunächst zum *σκοπεῖν* aufgerufen und vor den Christen gewarnt, die ein schlechtes Vorbild geben (Rm 16, 17). Dann werden diese Irrlehrer wie in Phil 3, 19 charakterisiert: *οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ.* Indem diese Leute nicht Christus, sondern ihrem Bauche dienen, machen sie eben diesen zu ihrem Gott und Herrn. Das Urteil in Rm 16, 18 ist also prinzipiell von derselben Schärfe wie in Phil 3, 19. Auch im Galaterbrief muß Paulus vor gleichartigem Verhalten warnen[2].

Es erübrigt sich, neben diesen nächstliegenden Parallelen aus dem Kampf des Paulus gegen seine gnostischen Gegner auf profane Parallelen zu verweisen[3] oder entsprechende Stellen aus der sonstigen Gnosis mehr, als es in den obigen Anmerkungen geschehen ist, heranzuziehen[4]. Vor allem sollte es sich auch erübrigen, jene Auslegung zu widerlegen, die Paulus Juden oder Judaisten vorwerfen läßt, sie machten den Bauch zu ihrem Gott, *weil* sie die Speisegesetze noch beachten. Ein solches Urteil über seine eigene Vergangenheit wäre für Paulus nicht nur einmalig, es ist für ihn auch undenkbar: Rm 9, 3–5; 10, 1–2; Gl 1, 13–14; Phil 3, 6 ff.[5]. Liegt ihm doch sogar viel an der Gemeinschaft mit den Christen, die die Speisegesetze auch weiterhin noch als für sich selbst gültig erachten (Gl 2, 7–9; Rm 15, 27 ff.)[6]

3, 19c. In diesem Sätzchen ist die andere Ausprägung des gnostischen Libertinismus getroffen: die sexuelle Zügellosigkeit, an die Pau-

[1] 1 Kor 8, 1 ff. Dieser Abschnitt gehört zu einem späteren Brief nach Korinth als die Stelle 1 Kor 6, 12 ff.; s. Die Gnosis in Korinth S. 15; 196.

[2] Gl 5, 19 ff.; s. Die Häretiker in Galatien S. 56.

[3] Z. B. M. Dibelius, aaO z. St.; J. B. Lightfoot, aaO z. St.

[4] Vgl. S. 333 Anm. 3 u. 4.– Nur Iren. I 6, 3 sei zitiert, da diese Stelle ausdrücklich die Brücke schlägt von 3, 12–15 zu 3, 19 b: „Daher tun denn auch die *Vollkommensten* von ihnen alles Verbotene ohne Scheu . . . Götzenopfer essen sie unbedenklich."

[5] Vgl. z. B. G. Wohlenberg bei P. Ewald, aaO S. 207.

[6] „. . . auch in der schärfsten Polemik hat Paulus sich niemals dazu hinreißen lassen, die Befolgung von Geboten, die auch ihm Gebote Gottes waren und sind, auch wenn sie für die Christenheit nicht mehr gelten, zu beschimpfen." (W. Lütgert, aaO S. 25 f.)

lus auch 2 Kor 4, 2 denken dürfte, wo bei ihm der Begriff *αἰσχύνη* zum zweiten Mal begegnet, und die ganz sicher auch Jud 13 gemeint ist, wenn den Gnostikern vorgeworfen wird, sie schäumten ihre eigene *αἰσχύνη* aus. In der Nachfolge einiger Kirchenväter und Bengels übersetzen P. Ewald und R. A. Lipsius *αἰσχύνη* in Phil 3, 19 freilich mit „Schamteil", um so den Sinn zu erhalten: Sie suchen ihre Ehre in ihrem Schamteil (nämlich, indem sie es beschneiden lassen). Aber abgesehen davon, daß sie eine Parallele für diese Übersetzung nicht beibringen, ist solches Urteil über die Beschneidung und die Beschnittenen für Paulus undenkbar. Auch er hat ja doch in seiner jüdischen Zeit nicht „seine Ehre in seinem Schamteil" gesucht[1]!

Wiederum ist es nicht erforderlich, im einzelnen die zahlreichen Belege für den sexuellen Libertinismus der Gnosis zusammenzustellen[2]. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß auch die Gnostiker in Korinth sich unter dem Schlagwort *πάντα μοι ἔξεστιν* jede sexuelle Ausschweifung erlaubten (1 Kor 6, 12–20; 5, 1–13; 7, 1–40; 2 Kor 4, 2; 12, 21)[3] und dem Paulus zu Ohren gekommen sein muß, daß auch in Galatien gleichartige Tendenzen bestanden (Gl 5, 19 f.)[4].

Beachtenswert ist aber die Formulierung des Paulus. Er wirft seinen Gegnern nicht nur den sexuellen Libertinismus als solchen vor, sondern behauptet zudem, daß sie sich solchen unsittlichen Verhaltens dazu noch rühmen. Das ist keine zornige Übertreibung des Paulus, sondern eine sachliche Darlegung des gnostischen Verhaltens. Wer in Korinth seine Freiheit in geschlechtlicher Beziehung unter dem Schlagwort *πάντα μοι ἔξεστιν* demonstrierte (1 Kor 6, 12), der legte zugleich seine ***Ehre*** darein, „das Sarkische dem Sarkischen darzubringen" (Iren. I 6, 3), so daß es nicht verwunderlich war, wenn man sich wegen seiner Unsittlichkeit auch noch aufblähte (1 Kor 5, 1 f.). Entsprechendes ist uns von der libertinistischen Gnosis auch sonst bezeugt. Iren. berichtet z. B. I 13, 6 von den Markosiern, sie behaupteten, „in der Höhe über aller Kraft zu stehen; weswegen sie auch in Freiheit alles täten, ohne in irgend etwas irgendeine Furcht zu haben", und Hipp. sagt VI 19, 5 von den Simonianern, daß sie nicht nur ungehemmt sexuell verkehren, *ἀλλὰ καὶ μακαρίζουσιν ἑαυτοὺς ἐπὶ τῇ κοινῇ μίξει, ταύτην εἶναι λέγοντες τὴν τελείαν ἀγάπην.*

3, 19d: Οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. So lautet das abschließende sittliche Urteil des Paulus über die gnostische Unsittlichkeit. Die Gno-

[1] Paulus „vergißt bei der Kritik des Judentums niemals, daß er selbst einmal stolz darauf war, ein Jude zu sein" (W. Lütgert, aaO S. 26).

[2] Siehe: Die Gnosis in Korinth S. 183 ff.

[3] Siehe ebd. S. 194 ff.

[4] Siehe: Die Häretiker in Galatien S. 56.

stiker werden dem freilich widersprochen haben. Ist doch ihr Libertinismus gerade nicht Ausdruck einer irdischen Gesinnung, sondern Zeichen dessen, daß sie nach dem *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* nicht erst unterwegs sind, sondern es längst als festen Besitz ergriffen haben und darum *τὰ ἐπίγεια* verachten können.

3, 20–4, 1. Was unter dem Blickwinkel unserer Untersuchung zu diesen Versen gesagt werden kann, wurde vorne bereits dargelegt[1].

Paulus kommt nun zum Schluß seines Mahn- und Warnschreibens und bittet insonderheit, die Einheit der Gemeinde zu bewahren.

4, 2. 3. 8. 9. Es ist nicht anzunehmen, daß nun am Briefende ohne Übergang ein neues Thema angeschlagen wird, nachdem der ganze Brief bisher sich einzig mit der durch die gnostische Agitation in Philippi entstandenen Lage auseinandergesetzt hat. Wenn also die Euodia und die Syntyche ermahnt werden, „dasselbe zu denken in dem Herrn", und der „treue Gefährte" ermahnt wird, sich ihrer anzunehmen; wenn ferner die Philipper aufgefordert werden, allem Guten nachzutrachten (4, 8) und damit bei dem zu bleiben, was *Paulus* sie gelehrt hatte, und also nicht zu tun, was *andere* sie lehren, so ist gewiß die bedrohte Einheit durch nichts anderes gefährdet als durch eben die Irrlehrer, denen die Polemik des ganzen Briefes galt.

So findet sich denn ja auch die nächste Parallele zu 4, 8 u. 9 in 3, 17 u. 18, wo Paulus sich bereits einmal zum Vorbild hingestellt hatte, und zwar unter ausdrücklicher Erwähnung der falschen Lehrer, die als Feinde des Kreuzes Christi im irdischen Sinn wandeln und darum nicht nach dem trachten, „was wahr ist, fromm, rechtschaffen, rein, wohlgefällig, löblich". Nicht sie, sondern Paulus soll man sich zum Vorbild nehmen (3, 17 f.), nicht ihren Worten und ihrem Wandel soll man nachfolgen, sondern dem, was man von Paulus sieht und hört[2].

Sind aber noch die Verse 4, 8 f. gegen Ende des Briefes von dem *einen* Thema des ganzen Schreibens bestimmt, so kann von den vorangehenden Versen 4, 2 f. nichts anderes gelten. So ist ja auch die Mahnung, *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ,* schon verschiedentlich mit Blick auf die Gegner ausgesprochen worden. Im Brief C begegnete sie uns be-

---

[1] Siehe S. 321 f.

[2] Auch in 2 Kor 12, 6 f. verweist Paulus die Gemeinde in Auseinandersetzung mit den gnostischen Gegnern auf das, was man „an ihm sieht und von ihm hört". Er stellt dabei aber dies an ihm zu Sehende und zu Hörende in Gegensatz zu den ekstatischen *ἀποκαλύψεις*, auf die die Gnostiker verweisen und nach denen Paulus nicht beurteilt werden möchte. Es ist nicht gänzlich ausgeschlossen, daß auch in Phil 4, 9 der unausgesprochene Gedanke mitschwingt: um die Ekstasen, die ich euch nicht vorgeführt habe, kümmert euch nicht.

reits 3, 15: „Wieviele nun vollkommen sind: dies wollen wir bedenken; und wenn ihr in etwas anderer Meinung seid, so wird Gott euch auch dieses offenbaren" sowie in der Warnung vor „denen, die nach dem Irdischen trachten" (3, 19). Gerade diese Mahnung durchzieht aber bereits den Brief B, ohne daß dort ihr konkreter Hintergrund schon deutlich wurde. Vielleicht darf man schon auf das Proömium verweisen: „Ich vertraue gerade darauf, daß der, der in euch das gute Werk angefangen hat, es bis zum Tage Christi Jesu vollenden wird; wie es mir denn zukommt, dieser Meinung im Blick auf euch alle zu sein, weil ich euch im Herzen trage." (1, 6 f.) Hinter der betonten Zuversicht auf Gottes weiteres Handeln wird das besondere Bewußtsein stehen, daß die Gemeinde von einer Vollkommenheit noch weit entfernt ist[1]. Entsprechendes gilt für die weiteren Verse bis V. 11. Deutlich zur Einheit mahnt dann 1, 27: „. . . daß ihr stehet in *einem* Geist, in *einem* Sinn kämpfend mit dem Glauben an das Evangelium." Ferner 2, 2 ff.: „Macht meine Freude groß, indem ihr *τὸ αὐτὸ φρονῆτε,* die *eine* Liebe habt, *eines* Sinnes seid, *τὸ ἓν φρονοῦντες,* nichts tut aus Zank und nichts aus Prahlerei, sondern in zuvorkommender Demut übertreffe einer den anderen; nicht auf das Seine achte jeder, sondern auch auf das des anderen. Verhaltet euch untereinander entsprechend dem, was ihr auch von Christus haltet . . ." Auch 2, 14 ist zu erwähnen: „Alles tut ohne Murren und schlechte Gedanken."

Es ist nur zu verständlich, daß Paulus den ersten Nachrichten über das Auftreten von Schwierigkeiten in der Gemeinde zu Philippi zwar wenig Konkretes über den Ursprung und das eigentliche Wesen der Unruhen in Philippi entnehmen konnte, wohl aber in Deutlichkeit die Einheit der Gemeinde gefährdet sah. So findet sich ja auch dieselbe Mahnung zur Einheit bereits in dem ersten Brief des Paulus nach Korinth, in dem er im übrigen die Gemeinde noch unter neuerwachenden Einflüssen des alten Heidentums stehen sieht[2]: „Keineswegs lobe ich, daß ihr nicht zum Besseren, sondern zum Schlechteren zusammenkommt. Zuerst nämlich höre ich, daß Spaltungen unter euch sind, wenn ihr euch als Gemeinde versammelt, und zum Teil glaube ich das. Es müssen ja auch Trennungen unter euch sein, damit ans Licht kommt, wer unter euch ordentlich ist" (1 Kor 11, 17–19), eine Mahnung, die in der späteren Korrespondenz dann immer wiederholt

[1] So R. A. Lipsius, aaO S. 209. Auffällig ist das viermalige *πάντες* in 1, 4. 7. 8, mehr als in allen anderen Proömien der Paulusbriefe zusammen! Diesen interessanten Hinweis verdanke ich G. Klein in Bonn.

[2] Dieser erste Brief umfaßt nach meiner Überzeugung: 2 Kor 6, 14–7, 1; 1 Kor 9, 24–10, 22; 6, 12–20; 11, 2–34; 15; 16, 13–24; s. Die Gnosis in Korinth S. 189 u. S. 17.

wird, z. B. 1 Kor 1, 10 (= Brief B): „Ich ermahne euch, Brüder, um des Namens unseres Herrn Jesus Christus willen, daß ihr alle dasselbe redet und keine Spaltungen unter euch sind; steht vielmehr fest in *einem* Sinn und *einer* Meinung"; 2 Kor 13, 11 (= Brief D): *τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε*. Stets sind es die Gnostiker, die die Einheit der Gemeinde zerstören. Zahlreich sind auch die Mahnungen zur Eintracht in Gl 5, 19–6, 6, obschon Paulus die Gemeinde in Galatien weniger gespalten, als vielmehr in Abfall begriffen sieht. Die beredte Klage der Kirchenväter über die Gnostiker, die die Einheit der Kirche zerstören, ist jedenfalls nichts Neues, sondern schon bei Paulus voll da.

Eine Streitfrage ist und wird bleiben, ob die beiden in 4, 2 erwähnten Frauen miteinander Streit (infolge der gnostischen Agitation?) bekommen haben, oder ob sie beide die Einheit der Gemeinde gemeinsam verleugneten, indem sie – vielleicht als Vorsteherinnen von Hausgemeinden – den Gnostikern ihre Versammlungen öffneten. Beides ist möglich. Wahrscheinlicher erscheint mir das letztere, da das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ* doch offenbar nur das vorangegangene *στήκετε ἐν κυρίῳ* variiert, und da der *σύζυγος* sich beider Frauen gleichmäßig annehmen soll.

Damit ist die Exegese des Briefes C mitsamt der gelegentlichen Ausblicke auf den Brief B abgeschlossen. Auch wer der dargebotenen Auslegung nicht in allem zustimmt und häufiger als geschehen ein „vielleicht" oder „möglicherweise" hinzufügen würde, wird zugeben, daß sich die erhaltene Korrespondenz des Paulus mit der Gemeinde zu Philippi an den hierfür in Frage kommenden Stellen einheitlich als eine Auseinandersetzung mit der judenchristlichen Gnosis verstehen läßt, die Paulus auch in den Korintherbriefen und meiner Meinung nach auch im Galaterbrief bekämpft. Daß sich die Korrespondenz *nur* so verstehen läßt, wenn man nicht künstlich Schwierigkeiten schafft, ist meine persönliche Überzeugung, die ich aber niemand aufdrängen möchte.

IV

Einige Schlußbemerkungen und Ausblicke sind noch erforderlich.

1. Die vorgelegte Exegese hat den Versuch der literarkritischen Aufteilung des kanonischen Philipperbriefes in allen Punkten gerechtfertigt und bestätigt. Unter Berücksichtigung der Parallelen in der Korrespondenz des Paulus mit Korinth und Galatien ließ sich aus dem Brief C ein deutliches Bild der Gegner des Paulus in Philippi ge-

winnen. Dabei zeigte es sich, daß der Brief C *gänzlich* von der Auseinandersetzung des Paulus mit seinen Gegnern bestimmt war. Im Gegensatz dazu zeigt sich nun, daß dem Brief A, den wir aus ganz anderen Gründen an den Anfang der Korrespondenz setzten, jegliche Beziehung auf die Unordnung in der Gemeinde zu Philippi *(noch)* fehlt. Wir konnten und können den Brief A an keiner Stelle zur Ergänzung des aus dem Brief C gewonnenen Bildes von den Gnostikern in Philippi heranziehen. Anders steht es mit dem Brief B. Zwar vermochten wir auch aus ihm die an Hand von Brief C gewonnenen Erkenntnisse nicht zu ergänzen. Wohl aber fanden diese im Brief B gelegentlich ihre Bestätigung. Bemerkungen des Paulus im Brief B wie die Mahnungen vor Hochmut und vor Uneinigkeit, die dort ihren konkreten Anlaß auch nicht entfernt andeuteten, obschon man einen solchen vermuten mußte, wurden auf dem Hintergrund des Briefes C aus der Situation in Philippi heraus plötzlich verständlich. Darin aber offenbart sich nicht nur die Einheit der Motivation von Brief B und C, sondern auch der unterschiedliche Zeitpunkt ihrer Abfassung.

2. Sind die Ergebnisse dieser Untersuchung richtig, so scheiden Rom und Cäsarea als Abfassungsort des Philipperbriefes aus. Genauer müssen wir nun sagen: der Philipperbriefe[1]. Eine so lebhafte Korrespondenz wie die vorliegende und die darin vorausgesetzte häufige und schnelle Nachrichtenverbindung ist nicht denkbar, wenn Paulus in Rom oder Cäsarea mehrere Monatsreisen entfernt von Philippi weilte. Vor allem aber setzt der gemeinsame Anlaß der Korrespondenz mit Galatien, Philippi und Korinth voraus, daß Abfassungszeit und -ort der Philipperbriefe sich mit den entsprechenden Daten für die Briefe nach Galatien und Korinth decken. Was auch aus anderen Gründen längst als gesichert hätte gelten sollen, ist damit kaum mehr zu bestreiten: der Philipperbrief bzw. die Philipperbriefe sind in Ephesus abgefaßt[2], wobei der Brief C, der nicht notwendig noch im Gefängnis geschrieben sein muß, auch in der Umgebung von Ephesus abgefaßt worden sein kann[3]. *Gegen* die Abfassung des Briefes in Ephesus ließ sich auch bisher ein ernsthafter Einwand nicht vorbringen.

---

[1] Daß es sich tatsächlich um 3 *Philipper*briefe handelt, ist sicher. Denn Brief A und B sind durch die Kollekte, die Epaphras überbrachte, Brief B und C aber durch die gleiche polemische Frontstellung so verbunden, daß die Adresse in Phil 1, 1 (Brief B) auch für die Briefe A und C gültig sein muß.

[2] Literatur zu dieser Frage und eine gute Zusammenfassung der Untersuchungen zuletzt bei W. Michaelis, Einleitung in das NT S. 204–211.

[3] Man beachte 1 Kor 15, 32; Act 19, 22; 2 Kor 1, 8.

Wie sich die Briefe nach Galatien, Philippi und Korinth zeitlich zueinander verhalten und gegebenenfalls überschneiden, kann und soll hier schon deshalb nicht untersucht werden, weil möglicherweise auch die Thessalonicherbriefe in diese Untersuchung einzubeziehen wären.

3. Das Bild von der Geschichte des Urchristentums wird bis in unsere Tage hinein insoweit von den Forschungsergebnissen F. C. Baurs beherrscht, als man Paulinismus und Judaismus für die bewegenden Kräfte dieser Geschichte hält, und zwar in der Weise, daß diese beiden Formen des frühen Christentums in ständiger Spannung zueinander standen. Die aus den urchristlichen Schriften zu erschließende angebliche Agitation der Judaisten auf den paulinischen Missionsfeldern bildete und bildet das Fundament für dies Geschichtsbild. Dies Fundament ist längst in manchem erschüttert und beschädigt, das darauf errichtete Gebäude bereits für manchen nicht mehr bewohnbar. Wenn es aber stimmt, daß auch in Korinth, Philippi und Galatien keine Judaisten gegen Paulus auftraten, verschwindet es gänzlich. Die Baursche Geschichtskonstruktion löst sich damit auf[1].

Wir werden uns hüten, an ihre Stelle ein neues System der Geschichte des Urchristentums zu setzen. Wir werden diese Geschichte aber in manchem neu schreiben müssen.

So muß und kann das Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus, zwischen Antiochien und Jerusalem, zwischen Heidenchristen und Judenchristen und ihren jeweiligen missionarischen Bemühungen neu bestimmt werden. Dabei wird sich nicht nur zeigen, wie bedeutungslos das orthodoxe Judenchristentum schon zur Zeit des Paulus war, sondern auch, daß die bis heute als so selbstverständlich geltenden fundamentalen Spannungen und offenen Auseinandersetzungen zwischen beiden Richtungen bei weitem übertrieben wurden und die (gewiß nicht spannungsfreie) *κοινωνία,* wie Paulus sie Gl 2, 9 bezeugt, in Wahrheit dies Verhältnis bestimmte[2].

Ferner muß die Bedeutung der (juden)christlichen Gnosis im frühen Christentum mehr als bisher beachtet werden. Zwar kann diese Gnosis

---

[1] Damit wird diesem großen Historiker nichts von seiner Bedeutung genommen. Seine eigentliche Leistung war, daß er den Entwicklungsgedanken auch bei der Erforschung des Urchristentums anwandte. Davon lebt bis heute unsere gesamte Arbeit am Urchristentum.

[2] Um diese Erkenntnis zu gewinnen, darf man freilich nicht den oft recht abenteuerlichen Weg gehen, den J. Munck in seinen Untersuchungen einschlägt („Paulus und die Heilsgeschichte", „Christus und Israel"). Auch war das Verhältnis zwischen Paulus und Jerusalem kaum *so* harmonisch, wie J. Munck es sich vorstellt.

keinesfalls die Stelle einnehmen, die im Baurschen Geschichtsbild der Judaismus innehatte. Aber man muß sehen, daß die Gnosis mit in die Anfänge des Christentums hineingehört, daß die eigentlichen innerkirchlichen Kämpfe von Anfang an solche mit der Gnosis waren und daß ein wesentlicher Teil auch des „kirchlichen" Christentums, vornehmlich der aus dem syrisch-antiochenischen Raum stammende Zweig, ohne Berücksichtigung gnostischer Einflüsse nicht zu verstehen ist.

Schließlich ist mehr Wert zu legen auf die Erforschung des hellenistischen Christentums vor und neben Paulus, das im Unterschied zu den vermeintlich alles beherrschenden großen Strömungen des Judaismus und des Paulinismus recht stiefmütterlich behandelt zu werden pflegt, obgleich es doch die eigentliche Wurzel der frühkatholischen Kirche ist. Mir scheint, als müsse man die vielschichtige synoptische Tradition viel umfassender der Erforschung dieses Zweiges der frühen Christenheit dienstbar machen[1]. Erst wenn das geschehen ist, läßt sich m. E. auch klären, ob und welche Reste echter Jesus-Tradition sich in dieser Überlieferung erhalten haben.

Der Sinn der neutestamentlichen Christologie

Von Herbert Braun

Zwei im Neuen Testament selber breit verankerte Tatbestände machen die Frage nach dem Sinn der neutestamentlichen Christologie dringlich. In der Briefliteratur erscheinen die Aussagen über Christus meist nicht programmatisch, also nicht als eigener Lehrpunkt, der einen Selbstzweck darstellt; sie sind vielmehr der belehrenden Anrede eingefügt, welche die Leser über das Heil und über das gebotene Handeln unterrichtet (z. B. Röm. 4, 23-25; 1. Kor. 15, 1 ff.; Phil. 2, 1 ff.; Röm. 15, 7 ff.). Wo aber, wie in den Evangelien, über Jesus programmatisch und planmäßig gehandelt wird, da läßt sich – das ist der zweite der beiden Tatbestände – deutlich erkennen, daß die Hoheitsaussagen über Jesus im Laufe der Entwicklung anwachsen: das gilt

[1] Die heute in großer Breite in Gang gekommene redaktionsgeschichtliche Forschung liefert dazu eine wichtige Vorarbeit, wenn sie Redaktion und Tradition scheidet. Mit der eigentlichenArbeit befaßt sich z. B. E. Grässer: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (1957); H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern (1957); ders.: Die außerkanonischen Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde (ZNW 48, 1957, S. 220 ff.).

nicht nur für das auf die Synoptiker zeitlich folgende vierte Evangelium insgesamt, sondern auch für die verschieden alten Schichten, welche in der jetzigen Form der synoptischen Evangelien zu einem spannungsreichen Ganzen vereinigt sind. Beide Tatbestände, der meist dienende Charakter der Christologie im Apostolos und der Blick auf ihr Wachstum innerhalb der Evangelien-Stoffe, legen die Frage nahe: welchen Sinn hat denn nun die Christologie[1]?

I. Paulus

Sehr deutlich läßt sich die Antwort für Paulus geben; wir beginnen daher mit einigen paulinischen Aussagen, die für die Beantwortung unserer Fragestellung belangvoll sind. Jesus Christus ist für Paulus der präexistente Gottessohn, der Mensch wird und durch Kreuzestod und Auferstehung bzw. Erhöhung, die Kyrioswürde gewinnend, das Heil beschafft, dadurch das baldige Weltende anzeigend (Phil. 2, 6–11; Röm. 1, 3–5; Gal. 4, 4.5); die beiden ersten der eben angeführten drei Stellen machen deutlich: Paulus redet hier über Christus in christlich vorgeprägten, also von ihm bereits übernommenen Formeln. Der Glaube an dies Heilsgeschehen und an den Heilsträger Jesus besteht für Paulus nun aber nicht in einem einfachen Fürwahrhalten der genannten Heilsbeschaffung, so daß das Heil wie ein naturhaftes, objektives Geschehen seit Jesu Kommen einfach als „vorhanden" gelten dürfte. An dies von Jesus beschaffte Heil, also an ihn als Kyrios und Gottessohn glauben heißt für Paulus vielmehr, an die Gottesgerechtigkeit glauben (Röm. 3, 21–26; 2. Kor. 5, 20.21). Im Glauben an die Gottesgerechtigkeit aber gibt der Mensch dem Urteil Gottes recht, welches besagt: der Mensch kann sich vor dem Gericht Gottes nicht selber helfen, weil er nicht nur quantitativ, sondern qualitativ nicht die Taten und die Haltung hat, die Gott von ihm erwartet. Gott aber sagt zu diesem Menschen unbegreiflicherweise Ja, er rechtfertigt den Gottlosen (Röm. 4, 5). Wer diese Botschaft der Glaubensgerechtigkeit annimmt, dem wird sein Bestreben, vor Gott etwas zu gelten, radikal zerbrochen (Röm. 3, 27. 28); ja, das Annehmen dieser Botschaft ist eben der gehorsame Verzicht auf solch Geltenwollen (Phil. 3, 7–10), und solch Verzicht will offenbar immer neu (1. Kor. 1, 30 f.; 2. Kor. 12, 9 f.; Gal. 2, 21) in den verschiedenen Situationen durchgehalten wer-

[1] Dieser Aufsatz wurde im Juni 1956 abgeschlossen und danach einem Kolleg zugrunde gelegt. Auf das Jesusbuch von G. Bornkamm (1956) und auf die Christologie des NT von O. Cullmann (1957) kann daher im wesentlichen hier nur summarisch verwiesen werden, während eine explizite Auseinandersetzung gerade mit O. Cullmann den geplanten Rahmen sprengen würde.

den. Glaube an Jesus und an das von ihm beschaffte Heil fällt für Paulus zusammen mit dem Ruhmverzicht vor Gott. Es geht also nicht um ein Verhältnis zwischen zwei Personen, der Jesu und der des Glaubenden. Jesus bzw. das von ihm beschaffte Heil *geschieht* vielmehr im Ruhmverzicht des Glaubenden; das Verhältnis ist nicht persönlich, sondern dynamisch. Daher gehört der so Glaubende zum *σῶμα Χριστοῦ*, er ist *ἐν Χριστῷ* (Röm. 12, 5; 2. Kor. 5, 17–21). Solch Geschehen ist ein Geschehen der Endzeit, wie das rechtfertigende Ja Gottes eben das den Sünder annehmende Ja des Richters ist.

Es dürfte klargeworden sein, daß der Glaube an Christus und an das Heilsgeschehen für Paulus nicht schon dort vorliegt, wo Christi Präexistenz, Sühnetod und Erhöhung als Fakten für wahr gehalten werden, sondern erst dort, wo es zu diesem Ruhmverzicht, zu diesem Rechnen mit dem paradoxen Ja Gottes gegenüber dem Sünder kommt. Soweit dürfte unter allen Paulus-Erklärern auch Einhelligkeit bestehen. Kann man nun aber im Sinne des Paulus auch sagen: wo dieser Ruhmverzicht, dies Wissen um den paradoxen Gnadenerweis Gottes vorliegt, da ist rechter Glaube, auch wenn solch Glaube auf die metaphysischen Daten der Christologie verzichtet? Oder anders gewendet: ist die Frage nach der Anerkennung Christi als Gottessohn und Kyrios und die Frage nach der paradoxen Gnade so sehr ein und dieselbe Frage[1], daß das Ja des Menschen zum paradoxen Gnadenerweis im Sinne des Paulus ein voller Glaube ist und alles mit der Christologie Gemeinte mitenthält, auch wenn das Ja zur expliziten Christologie selber ausbleibt?

Man darf diese Frage nicht direkt, nicht mit Paulus-Texten selber beantworten wollen, denn solche Texte gibt es nicht. Zwar kann Paulus gelegentlich den Ton so stark auf die Auferstehung der Christen legen, daß, wird dieser Glaube verweigert, auch die die allgemeine Auferstehung nach sich ziehende Auferweckung Christi nicht etwa als ein Spezialfall übrigbleibt (1. Kor. 15, 15.16[2]). Aber ein anderes ist der Grenzfall solcher Aussage, ein anderes das explizite Durchdenken der oben formulierten Frage. Solch ein Durchdenken liegt bei Paulus eben nicht vor. Man kann also nur versuchen, im Sinne der von ihm vertretenen und gemeinten Sache jene Frage zu beantworten. Die Antwort wird zweischichtig sein müssen, weil die in Frage stehende Sache zweischichtig ist.

---

[1] R. Bultmann, Theologie des NT, 1948 ff., S. 296.

[2] H. Braun, Exegetische Randglossen zum 1. Korintherbrief in: Theol. viator., 1948/49, S. 45–48.

Das Ja zur Christologie und das Ja zur paradoxen Gnade Gottes sind untrennbar. Denn der auf alles Rühmen Verzichtende meint mit solchem Verzicht ja nicht, eine andere, bessere Leistung, als es die von der Tora geforderten Verhaltungsweisen sind, Gott darzubringen und dadurch nun vor Gott zu bestehen. Das wäre ja nur wieder der von Paulus für die Heilserlangung abgewiesene Weg des Gesetzes. Der auf das Rühmen Verzichtende akzeptiert vielmehr nur das Geschehnis der unerwartbaren gnädigen Zuwendung des Richters zu *dem* Menschen, der als ganzer gottlos, weil aus sich selber existieren wollend, ist. Dies Geschehnis der gnädigen Zuwendung Gottes heißt Jesus Christus. Durch ihn wird signalisiert, daß der auf das Rühmen Verzichtende die Gnade Gottes nicht *schafft,* sondern *annimmt. Insofern* sind Christologie und existentieller Glaube bei Paulus und der Sache nach untrennbar.

Gleichwohl muß das Ja zur Christologie und das Ja zur paradoxen Gnade Gottes in gewissem Sinne getrennt werden: und zwar sowohl im Sinne des Paulus wie auch noch mehr vom Gesamtaspekt des Neuen Testaments her. Im Sinne des Paulus: Paulus kann z. B. das Erlösungswerk Christi in so verschiedenen Weisen (um nur die beiden Hauptkategorien, die jüdisch-juristische und die gnostische, den Menschen einbeziehende Betrachtungsweise zu nennen[1]) aussagen, daß die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Christologie als Anrede und zwischen expliziter Christologie[2] auf der Hand liegt. Aber man wird vom Gesamtaspekt des Neuen Testaments her noch weiter gehen müssen. Zwar signalisiert das Phänomen einer wie stark oder gering auch immer ausgeführten Christologie das extra nos des Gnadenerweises Gottes. Aber es gibt eine ganze Schicht im Neuen Testament, die älteste Etappe der synoptischen Materialien, in welcher dieses extra nos, dieser Geschehnischarakter der Gnade Gottes nur eben dadurch zum Ausdruck kommt, daß Jesus von Nazareth so spricht und so handelt, ohne daß solch Sprechen und Handeln durch bestimmte christologische Aussagen im engeren Sinne (Präexistenz, Sühnetod, Erhöhung) autorisiert wäre. Die Frage der Unterscheidbarkeit von Christologie und Gnadenlehre führt also zur Frage nach der Christologie der Synoptiker.

II. Die Synoptiker und der historische Jesus

Die Synoptiker verdanken ihre jetzige Gestalt der Überzeugung, daß Jesus der entscheidende Heilsträger ist: ja, dieser Glaube ist es gewesen, der zur Aufzeichnung auch der Fassungen geführt hat,

[1] R. Bultmann, Theologie des NT, S. 290–292, 293–295.
[2] R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, ²1954, S. 260–263.

welche der jetzigen Endform der Synoptiker zeitlich vorausgehen. Es braucht seit Bousset[1] nicht mehr bewiesen zu werden, daß das Verständnis Jesu als des Messias, als des Gottessohnes, als des Menschensohnes und besonders als des Kyrios sich, aufs Ganze gesehen, nur in wenigen, programmatischen Charakter tragenden Stücken der Synoptiker findet: in den Vorgeschichten, der Taufe und Versuchung, in der Cäsarea-Philippi-Perikope, in der Verklärung, in der Passion mit ihren Voraussagen und in der Auferstehung. Aus Röm. 1, 4 und Act. 2, 36 aber ergibt sich, daß die ältere Urgemeinde an Jesu Messianität glaubte, seit sie ihn als den nicht im Tode Gebliebenen glaubte. Wir müssen also, fragen wir nach der Christologie für die Periode des irdischen Jesus, jene vom Osterglauben geprägten, oben genannten Stücke vom Ganzen des synoptischen Stoffes subtrahieren (mit welchem theologischen Recht diese nachösterliche christologische Betrachtung des Lebens Jesu durch die Urgemeinde vorgenommen wurde, welchen Sinn sie hat, das soll später, unter Teil III, gefragt und beantwortet werden). Aber auch nach der Subtraktion der ausgesprochen christologischen Stücke muß in dem verbleibenden Material mittels synoptischer Vergleichung unterschieden werden. Die ältere Form der Sprüche unterscheidet zwischen Jesus und dem Menschensohn (Mk. 8, 38; Lk. 9, 26; 12, 8 f.; 6, 22); erst die jüngere (Mt. 10, 32 f.; 5, 11) setzt Jesu „Ich" an die Stelle des Menschensohnes. Auch diese Gleichsetzung geht auf den christologischen, den Oster-Glauben, sie ist mithin von dem historischen Jesus fernzuhalten. Das „um meinetwegen" in der Drangabe des Lebens beim Jünger (Mk. 8, 35 par.; Mt. 10, 39) wird die jüngere Form sein neben einer älteren, nicht auf Jesu Person abhebenden Formulierung (Lk. 17, 33; Joh. 12, 25); auch hier wird also eine die Person Jesu aus dem Spiel lassende Formulierung ursprünglicher sein. Für Mt. 11, 27 par. zeigt der gnostische Hintergrund die spätere, nicht-palästinensische Entstehung an. Die Bedeutsamkeit der Exorzismen Jesu für das Vor-der-Tür-stehen der Basileia (Lk. 11, 20 par.) unterstreicht den Zusammenhang zwischen Jesu Tätigkeit und dem baldigen Weltende, impliziert aber nicht eine Heilsbedeutsamkeit seiner Person (das *ἐγώ* in Mt. 12, 28 fehlt in der ursprünglichen Fassung Lk. 11, 20, hat also in diesem vermutlichen verbum ipsissimum Jesu keinen Ton). Die ja häufigeren synoptischen *ἦλθον*-Worte (bzw. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθεν*) werden eben wegen ihrer Programmatik eine jüngere Schicht sein und besagen daher jedenfalls nicht durchweg etwas für den Anspruch des

[1] W. Bousset, Kyrios Christos, [4]1935, S. 33–80; s. auch G. Bornkamm, aaO S. 155–165, 204–208.

historischen Jesus. Kurz: die älteste Schicht der Synoptiker, die die Anschauungen aus der Periode des historischen Jesus am treuesten spiegelt, entbehrt einer expliziten Christologie.

Der irdische Jesus hat gepredigt. Das heißt aber auf jüdischem Boden: er hat nicht theoretisch belehren wollen, sondern es kam ihm darauf an, daß die Hörer seine Predigt annehmen und ihr gehorchen. Auch wenn Mt. 10, 32 f. wegen der Gleichsetzung mit dem Menschensohn, Mk. 13, 31 par. wegen seiner christlichen Programmatik sekundär sind, Jesu „Worte" sind gleichwohl auch für die älteste Schicht das Entscheidende. Sie gilt es zu tun (Mt. 7, 24. 26; Lk. 6, 46. 47), ihrer darf sich der Hörer nicht schämen (Mk. 8, 38; Lk. 9, 26); darum soll der Hörer, will er im nahen Endgericht vor dem Menschensohn bestehen, Jesus bekennen (Lk. 12, 8), ihn nicht verleugnen (Lk. 12, 9) und an ihm keinen Anstoß nehmen (Mt. 11, 6; Lk. 7, 23). In welchem Sinne ist dies Bekennen zu Jesus, dies Annehmen seiner Worte in der ältesten Schicht gemeint? Daß das Bekenntnis zu Jesus während des Lebens Jesu nicht das Ja zu einer Christologie, also zu den christlichen Hoheitstiteln ist, bedarf nach den obigen Ausführungen keines Beweises[1]. Um den rechten Sinn des den Worten Jesu gegenüber gebotenen Jas zu erfassen, muß man das Ganze der Verkündigung Jesu bedenken. Drei Tatbestände fallen dabei besonders ins Auge[2]. Einmal: Jesus verschärft die Forderung Gottes, wenn er die Ehescheidung (Lk. 16, 18 par.), den Schwur (Mt. 5, 34), die Wiedervergeltung (Mt. 5, 39–41 par.), das Richten (Mt. 7, 1) verbietet und die Feindesliebe (Mt. 5, 44 f. par.) sowie gelegentlich den Besitzverzicht (Mk. 10, 17–22 par.) fordert. Das sehr nahe Weltende und Gericht bestimmt die erhöhte Andringlichkeit der Umkehrforderung Jesu zum mindesten stark mit. Diese Verschärfung geht über das Maß der offiziellen jüdischen Forderung hinaus und steht damit in Analogie zu den Forderungen der essenischen Qumransekte; aber auch deren Forderungen werden durch die Forderungen Jesu z. T. noch übertroffen. Sodann: trotz dieser bis zur Undurchführbarkeit gehenden rigorosen Steigerung der Toraforderungen streicht Jesus das mit der Tora-Erfüllung im Judentum praktisch verbundene Lohnstreben und Ansprucherheben durch (Mt. 20, 1–15; Lk. 17, 7–10), ja, er warnt vor der Gefährlichkeit der Tora-Korrektheit (Lk 15, 1–32) und spricht das Heil den amme ha ares zu (Mt. 11, 19 b par. ist sicher primär; daher gibt die

[1] Siehe auch M. Dibelius, Jesus, ²1947, S. 91.

[2] Für die Einzelheiten der folgenden Ausführungen vgl. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, 1957, Bd. II passim.

literarisch sekundäre Szene Mk. 2, 15–17 par. sicher etwas historisch Zutreffendes wieder). Paradoxerweise steht also neben der radikalisierten Tora eine dem offiziellen wie dem häretischen Judentum gleicherweise anstößige radikalisierte Gnade: Gott freut sich über die Umkehr gerade des Verlorenen. Diese Paradoxie ist theologisch nicht durchreflektiert. Sie ist gleichwohl nicht das zufällige Ergebnis des Zusammentreffens zweier ursprünglich nicht aufeinander bezogener Traditionsschichten, sondern gehört als typisch in das Leben des historischen Jesus. Beide Seiten, die radikalisierte Tora und die radikalisierte Gnade, bilden eine Einheit dadurch, daß – und das ist der dritte der drei oben erwähnten Tatbestände – weder die Tora-Verschärfung zu einem System von Vorschriften noch die Annahme der Sünder zu einer durchsystematisierten Gnadenlehre geworden ist. (Z. B. wird der Besitzverzicht nicht von jedem grundsätzlich gefordert.) Ebenso ist die Annahme des Sünders nicht eine allgemeine Lehre, sondern *geschieht* den Menschen in der Umgebung Jesu. Die Systemlosigkeit der Forderungen Jesu (z. B. daß der Lohngedanke auch bei Jesus selber nicht fehlt, s. etwa Mt. 5, 46) und die typisierten Berichte über seinen Umgang mit den Menschen, das sind die Signalements, welche deutlich machen sollen: die von Jesus ausgesprochene Forderung ebenso wie die von ihm zugesprochene Gnade Gottes sind Erweisungen, die nicht eine allgemeine Wahrheit aussprechen, sondern je dem einzelnen zugewendet werden. Das Annehmen der Worte Jesu, das Bekenntnis zu ihm bedeutet auf dem Boden des Lebens Jesu also das Ja zu den soeben gezeichneten drei Tatbeständen: das Gehorchen gegenüber der Forderung, die Jesus je an den Betroffenen richtet; das Sichverstehen unter der radikalen Gnade Gottes, die Jesus je dem Betroffenen zuspricht. All das ist noch keine explizite Christologie; es zeigt aber an, inwiefern schon der irdische Jesus in das Evangelium hinein gehört: insofern, als Jesu Lehren und Tun ein je dem einzelnen zugewendetes *Geschehen* ist.

III. Die palästinensische Urgemeinde

Die erste Gemeinde hat den am Kreuze hingerichteten Jesus von Nazareth als nicht im Tode geblieben bekannt. Es ist von vornherein zu vermuten, daß sie damit die Bedeutsamkeit und weiterbestehende, ja, die trotz der Katastrophe nun erst recht bestehende Gültigkeit dessen, was Jesus von Nazareth vertrat, also die paradoxe, ereignishafte Einheit von radikalisierter Forderung und schrankenloser Annahme zum Ausdruck bringen wollte[1]. Wir besitzen zwar keine theolo-

[1] Ich freue mich der Gemeinsamkeit der Fragestellung und weithin der Beant-

gischen Explikationen, welche uns über das diesbezügliche Denken der Urgemeinde unterrichten. Wir können sogar feststellen: die tora-kritische Linie des Denkens Jesu muß in der Urgemeinde zu der Zeit, da Paulus seine Kontroversen mit den Judaisten hatte, zurückgetreten sein. Aber was sollte denn jedenfalls zunächst durch die österlichen Hoheitstitel Jesu seitens der Anhänger in Kraft und Geltung gesetzt worden sein, wenn nicht das, was seine Anhänger als das Wesentliche an ihm erfaßten?

Die Urgemeinde bekennt Jesus als durch die Auferstehung von Gott zum Messias[1] gemacht (Act. 2, 36). „Messias" ist hier (in der Urgemeinde; nicht in der theologischen Konzeption des Schriftstellers, der Act. 2, 36 formuliert hat) noch nicht – wie später „Christus" bei Paulus – zum Eigennamen geworden, sondern bezeichnet den Heilsträger, dessen baldige Ankunft das Weltende, das Endgericht und das Endheil heraufführen wird, so daß die Gegenwart schon als Anbruch der Endzeit, die Schar der ihn Bekennenden als Endzeit-Gemeinde verstanden ist. Der Messiastitel ist jüdisch und hat von Haus aus weder etwas mit Tora-Verschärfung noch mit paradoxem Heil zu tun; insofern ist die Bezeichnung Jesu als Messias zur Hervorhebung dessen, was er vertrat, untypisch, zumal von einer gezielten Umbildung des Messiasbegriffs auf dem Boden der Urgemeinde uns nichts bekannt ist. Ein weiträumiger Titel wurde vielmehr Behältnis und Aussageform für etwas sehr Spezielles. Aber *ein* wesentliches Mißverständnis betr. der Bedeutsamkeit Jesu konnte durch die Übernahme dieses Titels doch ausgeschaltet werden: seine Lehre und sein Tun sind nun nicht als Ausdruck einer allgemeinen Wahrheit mißzuverstehen. Es mußte vielmehr deutlich werden: so fordert und handelt Gott am Menschen in konkreter Individuierung am Ende der Zeiten. Der Geschehnischarakter des Auftretens Jesu von Nazareth war in diesen Titeln festgehalten.

Die Urgemeinde bezeichnet Jesus als den Menschensohn[2] (z. B. Mt. 10, 32 f. gegen Lk. 12, 8 f.). Vielleicht ist auch das Prädikat „Gottessohn"[3] (Taufe, Versuchung, Verklärung) bereits palästinensisch[4].

wortung, nun ich hinterher die Aufsätze von E. Heitsch, Die Aporie des historischen Jesus (ZThK 53 [1956], S. 192–210) und E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus (ZThK 53 [1956], S. 210–229) zu Gesicht bekomme.

[1] Vgl. O. Cullmann, aaO S. 111–137.

[2] Vgl. O. Cullmann, aaO S. 138–198.

[3] Vgl. O. Cullmann, aaO S. 276–313. Gegen die Zurückführung des Sohnestitels auf Jesu persönliches Verhältnis zum Vater (neuerlich bei W. Grundmann, Sohn Gottes, ZNW 47 [1956], S. 113 ff.) s. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer Radikalismus II, S. 127 f.

[4] P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, 1934, S. 174.

Beide Termini meinen, wie die Messias-Prädizierung, den Träger des Endheils und blicken nicht auf eine besondere metaphysische Präexistenz. Bei der Übernahme des Menschensohn-Titels aus der Apokalyptik wurde der dort mit diesem Titel verbundene Präexistenzgedanke[1] durch die Urgemeinde nicht mitübernommen. Der Gottessohn-Titel der Taufe Jesu hatte ursprünglich adoptianischen Sinn[2]. Beide Titel einschließlich ihrer eschatologischen Füllung können also im Sinne der Urgemeinde nur sagen wollen: das in Jesu Auftreten enthaltene Paradox von radikalem Ernst und schrankenloser Offenheit gilt; so handelt Gott am Menschen, und dies sein Handeln ist ein endzeitliches Handeln.

Ich verzichte auf eine Erörterung der selteneren jüdischen Titel „Davidssohn" und „Gottesknecht", in deren Anwendung auf Jesus die Beziehung alttestamentlicher Texte auf Jesus sich spiegelt. Mit dieser Beziehung hat es eine besondere Bewandtnis. Der Glaube an Jesus als an den Träger des Endheils setzt voraus, daß Jesus, obwohl am Kreuze gestorben, lebt; solch Glaube ist also möglich nur in Überwindung des im Kreuze enthaltenen Anstoßes. Eben die Anwendung alttestamentlicher Texte auf den Weg, speziell auf die Passion Jesu war eines der wichtigsten Mittel, um diesen Anstoß zu überwinden (das *κατὰ τὰς γραφάς* 1. Kor. 15, 3 f. kann gut schon auf die Urgemeinde gehen). Ein anderes Mittel war das jüdischem Denken naheliegende[3] Verständnis des Todes Jesu als eines sühnenden und stellvertretenden Todes (Röm. 3, 25 und 4, 25 z. B. werden Theologumena der Urgemeinde enthalten[4]): statt pudendum zu sein, ist Jesu Tod das für das Heil nun eigentlich Wichtige.

All diese verschiedenen Ausdrucksmittel (Jesus als Messias, als Menschensohn usw.; die Sühnebedeutung seines Todes) signalisieren das *eine* Grundphänomen, welches für das Wirken des irdischen Jesus typisch ist, das paradoxale Geschehen von radikaler Forderung und schrankenloser Annahme. Freilich ist dies Geschehen beim irdischen Jesus wie auch in der Urgemeinde, der palästinensischen und der hellenistischen, als eschatologisches Geschehen verstanden. Aber nicht dies eschatologische Daß ist das Entscheidende an der Verkündigung Jesu[5]. An eschatologischer Geladenheit steht etwa der Habakuk-

---

[1] P. Volz, aaO S. 190.

[2] H. Braun, Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu, ZThK 50 (1953), S. 41.

[3] E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, 1955, S. 64–104.

[4] R. Bultmann, Theologie des NT, S. 47.

[5] Gegen: R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, ²1954, S. 266; ders., Ur-

Kommentar der Qumransekte der Haltung des irdischen Jesus und der der Urgemeinde nicht wesentlich nach[1]. Die eschatologischen Hoheitstitel, welche in der Urgemeinde auf Jesus gelegt werden, und die bei Jesus selber wie in der Urgemeinde vorliegende hocheschatologische Fassung des Heils sind vielmehr nur jüdisch-apokalyptische, also zeitgenössisch bedingte Ausdrucksmittel, von denen die Naherwartung sich dann ja auch als Irrtum erwiesen hat; Ausdrucksmittel für einen Inhalt, der, im Kontrast zu den für ihn verwendeten Ausdrucksmitteln, sehr unjüdisch ist: für das bei Jesus selber schon vorliegende Paradox von radikaler Forderung und radikaler Gnade. Das Entscheidende an der Verkündigung Jesu ist dieser ihr Inhalt, ihr Was. Dieser Inhalt wird geglaubt und angenommen, wo die jüdischen Hoheitstitel Jesu, wo die eschatologische Andringlichkeit in ihrem eigentlichen Sinne erfaßt und bejaht werden.

IV. Die hellenistische Gemeinde

Daß die Titel Jesu ein Signalement sind, welches auf das damit Gemeinte verweist, wird deutlich an der Auswechselbarkeit der Titel. Diese Auswechselbarkeit fällt besonders auf, wenn man den Zeitpunkt ins Auge faßt, in welchem das Evangelium in größerem Umfange von nicht-jüdischen, hellenistischen Menschen, also auf außer-palästinensischem Boden, angenommen wird. In dieser Welt sind die jüdischen Titel, welche die Heilsbedeutsamkeit des Lehrens und Tuns Jesu aussagen, also Messias und Menschensohn, unverständlich, zum mindesten fremd. So werden sie entweder fortgelassen: der „Menschensohn" ist z. B. in den paulinischen Gemeinden verschwunden. Oder sie werden umgebildet: „Messias" wird in der griechischen Form „Christus" zum Eigennamen; „Gottessohn" bekommt einen sogleich zu erörternden neuen Sinn. Statt der jüdischen treten also neue Titel auf den Plan. Nur die wichtigsten von ihnen sollen hier zur Sprache kommen: *κύριος, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Vor aller Einzelerörterung ist ein Doppeltes im Blick auf sie festzustellen. *Einmal:* es sind gottheitliche Titel. Anders als im Judentum, wo der Messias, auch der präexistente Menschensohn der Apokalyptik, auf die Seite der Geschöpfe gehört, wird Jesus nun, im Hellenismus, durch die Verleihung dieser Titel auf die Seite Gottes gestellt. Seine Präexistenz mitsamt seiner Beteiligung bei der Weltschöpfung, sein wunderbarer Eintritt in die Welt, sein Aufstieg

christentum und Religionsgeschichte, ThR 4 (1932), S. 17 f.; ders., Theologie des NT, S. 44.

[1] H. Braun, Spätjüdisch-häretischer Radikalismus, 1957, I, S. 51–53; II, S. 46 bis 53.

zur Himmelswelt nach dem Tode gewinnen nun Bedeutung. Freilich wirkt der jüdische Ursprung darin nach, daß die im außerchristlichen Hellenismus sehr übliche Titulierung *θεός* oder *θεῖος*[1] bei Jesus zunächst noch unterbleibt[2]; erst bei Ignatius von Antiochien ist diese Hemmung wirklich gefallen. Sodann – und das ist das *Zweite* –: die genannten Titel, welche der hellenistische Christ auf Jesus legt, sind – wie Jesu jüdische Titel – keine Neuschöpfung; sie boten sich vielmehr aus der religiösen Umwelt an. Ein Überblick mag diesen ja bekannten Tatbestand verdeutlichen.

Zu *κύριος* soll die seit Bousset nie ganz zur Ruhe gekommene Debatte[3] hier nicht planmäßig weitergeführt werden. Nur ein weniges sei hier angemerkt. Selbst wenn das *μαράνα θά* (1. Kor. 16, 22) auf Jesus zu beziehen und außerdem nicht auf zweisprachigem Boden, sondern in Palästina entstanden ist, und selbst wenn das suffixlose hellenistische *κύριος* in Apk. 22, 20 die Wiedergabe einer im Aramäischen stets suffigierten, auf Jesus bezogenen Form ist: die palästinensische Höflichkeitsanrede מרנא ist eben keine gottheitliche Titulatur, wie sie in der hellenistischen Gemeinde bei einem dem hellenistisch-orientalischen Kultbrauch entstammenden[4] *κύριος* vorliegt, das in seiner Bedeutung durch die gleiche Bezeichnung der LXX für Gott dann freilich noch vertieft wurde. Selbst wenn eine nach Palästina weisende sprachliche Brücke für das hellenistisch-orientalische *κύριος* also vorhanden ist: die ungleich höhere Titulierung Jesu auf hellenistischem Boden (verglichen mit dem an den Lehrer gerichteten höflichen מרנא) ist unübersehbar[5]. Dieser auf hellenistischem

---

[1] Siehe L. Bieler, *θεῖος ἀνήρ* I, 1935, passim, besonders S. 134–140.

[2] Eingehender darüber R. Bultmann, Theologie des NT, S. 128 und O. Cullmann, aaO S. 314–323.

[3] Siehe die Literatur bei R. Bultmann, Theologie des NT, S. 53 und bei O. Cullmann, aaO S. 199–244.

[4] ThW III, S. 1047–1052.

[5] Diesen Unterschied scheint mir E. Schweizer (Der Glaube an Jesus den Herrn, EvTh 17 [1957], S. 10–12) zu stark einzuebnen. Mit der These, daß die Einzigartigkeit Jesu der Urgemeinde mit der Entstehung des Osterglaubens gegeben war, hat Schweizer natürlich Recht. Aber ob diese Einzigartigkeit bereits auf palästinensischem Boden durch ein gottheitlich verstandenes מרנא (wie es das hellenistische *κύριος* ist) ausgedrückt wurde, das ist die m. E. zu verneinende Frage. – Ähnlich ist mein Einwand gegen O. Cullmann (aaO S. 209–221). Die palästinensische Anrufung Jesu als מרנא, die ich wie er annehme, hebt m. E. weder auf Jesu kultische Gegenwart noch auf seine göttliche Würde ab. Die Urgemeinde wird eine gewisse Gegenwart Jesu im Kult freilich angenommen haben, wie das auf palästinensischem Boden entstandene Wort Mt. 18, 20 zeigt. Aber man darf dafür, scheint mir, weder auf die Gegenwart des Messias beim messianischen Mahl verweisen, denn da ist der Messias als menschliche Person sichtbar gegenwärtig, wenn er – was auch vorkommt – in der betr. apokalyptischen Konzeption nicht überhaupt

Boden eingetretene wahrnehmbare Würdezuwachs kann nicht bestritten werden durch einen Verweis auf den dem werdenden Christentum mit auf den Weg gegebenen jüdischen Monotheismus, welcher das Für-göttlich-erklären eines Menschen verbiete. Denn auch abgesehen von der sprachlich besonders komplizierten Problematik um den *κύριος*-Titel ist das Gefälle der historischen Entwicklung deutlich: auf hellenistischem Boden wird Jesus nun als das Gottwesen beschrieben, dessen Tod und Erstehen, wie bei Attis[1], Osiris[2] und Adonis[3], dem Mysten, welcher diesen Weg des Kyrios sakramental nachvollzieht, das Heil bringt (siehe z. B. die in Röm. 6, 3 ff. vorausgesetzte orientalische Vorstellung von der Teilhabe am Schicksal der Gottheit auf sakramentalem Wege[4]). Oder Jesu Weg gilt als der Abstieg und Aufstieg nach Art der gnostischen Erlösergestalt (Phil. 2, 6 ff.; Eph. 4, 8–10; Joh. 3, 13; 12, 32 f.). Daß dieser Mythus ebenfalls außerchristlich begründet ist, braucht des einzelnen nicht mehr dargetan zu werden[5].

---

fehlt (s. Strack-Billerbeck IV, S. 1154–1159); noch darf man die Ostererscheinungen dafür nennen, denn sie machen ja deutlich (s. nur 1. Kor. 15, 5–7), daß Jesu Gegenwart die zählbare und tradierte Ausnahme war. Die Bezeichnungen Jesu als Messias und Menschensohn zeigen vielmehr an: der ganze Ton liegt in diesem Stadium doch auf seinem baldigen Kommen. Seine Bezeichnung als מרנא darf dann auf palästinensischem Boden aber nur analog der Messianität gedeutet werden, und diese impliziert wohl die Würde des Herrschers, aber nicht die des „göttlichen" Herrschers; wie in Targ. Hohes Lied 8, 2 (Strack-Billerbeck IV, S. 1148) der dem messianischen Livjathan-Mahl beiwohnende Messias denn auch angeredet wird: „König Messias". Eben dieser Staffelung der Würdetitel auf dem Wege vom palästinensischen zum hellenistischen Boden entspricht das bekannte Anwachsen der *κύριος*-Titulatur in den Synoptikern. Eine sprachliche Brücke vom מרנא zum absoluten *κύριος* wird also gegeben sein (wenn man vom Suffix absieht), eine theologisch-inhaltliche kaum.

[1] *λέγουσι δὲ οἱ Φρύγες τὸν αὐτὸν τοῦτον* (scl. der *πολύμορφος Ἄττις*) *καὶ νέκυν, οἱονεὶ ἐν μνήματι καὶ τάφῳ ἐγκατωρυγμένον ἐν τῷ σώματι* (Hippol., Elenchos V 8, 22). *οἱ δὲ αὐτοί, φησί, Φρύγες τὸν αὐτὸν τοῦτον πάλιν ἐκ μεταβολῆς λέγουσι θεόν. γίνεται γάρ, φησί, θεός, ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς διὰ τῆς τοιαύτης πύλης* (scl. die *ἀνάστασις*) *εἰσελεύσεται εἰς τὸν οὐρανόν* (Hippol., aaO V 8, 24).

[2] Plutarch spricht von den *διασπασμοί*, den *ἀναβιώσεις* und *παλιγγενεσίαι* des Osiris (De Iside 35 [364 F]), Firmicus Maternus vom *θεὸς σεσωσμένος* in der von ihm referierten, auf Osiris bezüglichen Kultformel (De errore 22, 1).

[3] *ἐπεὰν δὲ ἀποτύψωνταί τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅκως ἐόντι νέκυι, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι* (Ps. Lukian, De Syria Dea 6).

[4] Siehe H. Braun, Das „Stirb und Werde" in: Libertas Christiana, 1957, S.17 bis 29.

[5] Daß hinter den genannten (S. 352 Anm. 1–3) orientalischen Gottheiten Naturmythen stehen und daß daher ihr Sterben und Erstehen sich analog dem Jahreslauf in der Natur zyklisch wiederholt, widerspricht nicht der Anwendung dieses Topos auf das als einmalig verstandene Jesusgeschehen. Hätten die altkirchlichen Schriftsteller hier keine Analogie empfunden, so würde ihre seit Justin (Dial. 70, 5; Apol. 54, 4. 6; 66, 4) ständig wiederholte, uns freilich nicht mehr reproduzierbare

Man kann sich diese Anwendung hellenistisch-orientalischer Kategorien am Titel *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*[1] besonders einfach klarmachen. Datiert in einer von Paulus benutzten judenchristlichen Tradition (Röm. 1, 3 f.) Jesu Gottessohnschaft seit seiner Auferstehung, so ist für Paulus selber, der darin hellenistischer Vorstellung folgen wird (Phil. 2, 6 ff. wird hellenistisch-vorpaulinisch sein; die Präexistenz ist dort allerdings nicht vom Gottessohn, sondern vom Kyrios ausgesagt), Jesus als Gottessohn präexistent (z. B. Gal. 4, 4). Im Mk.-Evangelium, dem „Buch der geheimen Epiphanien"[2], tritt Jesus als Gottessohn im Sinne des hellenistisch-orientalischen Thaumaturgen, des *θεῖος ἀνήρ*, auf. Gelegentlich kann, wie in den Anfängen des Mt.- und Lk.-Evangeliums, die wunderhafte Weise seiner Zeugung und Geburt dabei besonders unterstrichen werden. Beiden Vorstellungen, der paulinischen, die an Jesu Erdenleben abgesehen von dem Tode wenig interessiert ist, wie der marcinischen und von daher synoptischen und johanneischen *θεῖος ἀνήρ*-Vorstellung ist eines gemeinsam: der Gottessohn besiegt in seiner Auferstehung bzw. Auffahrt den Tod.

Eben dieser Titel „Gottessohn" findet sich nun in der hellenistischen Welt als Bezeichnung für Heroen wie Herakles[3], für Philosophen wie Pythagoras[4] und Plato[5], für *θεῖοι ἄνδρες* wie Apollonius von Tyana[6], für Herrscher wie die Pharaonen[7], Alexander[8], Ptolemäus Epiphanes[9], den jüngeren Dionysius von Syrakus[10], Scipio Africanus

Anklage ins Leere treffen, welche den Dämonen und der Verführer-Schlange die Nachäffung der christlichen Heilsbegebenheiten vorwirft. Für das Vorgegebensein des gnostischen Mythus im Verhältnis zum Neuen Testament s. R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen (ZNW 24 [1925], S. 100–146,; H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, 1939; ferner die schon weiter zurückliegenden Arbeiten von R. Reitzenstein.

[1] Siehe L. Bieler, aaO S. 134–140.

[2] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, ²1933, S. 232.

[3] Z. B. *Διὸς υἱός* (Epikt., Diss. II 16, 44); Gott gewährte *τῷ Ἡρακλεῖ . . . τῷ υἱῷ τῷ ἑαυτοῦ* keinen Überfluß (Epikt. Diss. III 26, 31). Auch Seneca, Hercules furens passim.

[4] *τινὰς δὲ Ἀπόλλωνος αὐτὸν* (scl. *Πυθαγόραν*) *ἱστορεῖν καὶ Πυθαΐδος τῷ γόνῳ, λόγῳ δὲ Μνησάρχου φησὶν Ἀπολλώνιος* (Porphyrius, Vit. Pyth. 2). *θεοῦ παῖδα αὐτὸν* (scl. *Πυθ.*) *εἶναι* (Jamblichus, De vit. Pyth. 10).

[5] Platonem augustiore conceptu prosatum (Apuleius, De Platone I 180). *Ἀπόλλωνι τὴν Πλάτωνος τέκνωσιν ἀνατιθέντες* (Plutarch, Quaest. conviv. VIII 1, 2 [717 E]). *τὸν ἐξ Ἀπόλλωνος σπαρέντα* (Origenes, Contra Cels. I 37).

[6] *παῖδα τοῦ Διὸς τὸν Ἀπολλώνιον γεγονέναι* (Philostr., Vit. Ap.I 6).

[7] Siehe das Material bei E. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924, S. 75 f.

[8] *δράκοντος υἱός* (Lukian, Dial. mortuorum 13, 2).

[9] *ἠγαπημένος ὑπὸ τοῦ Φθᾶ* (Rosette-Inschrift, s. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 1912, S. 407).

[10] *Ἀπόλλωνος υἱὸν ἑαυτὸν ὠνόμασεν* (Plutarch, De Alexandri fortuna or. II 5 [338 B]).

maior[1] und Augustus[2]. Daß mit der Bezeichnung Jesu als „Gottessohn" in der hellenistischen Gemeinde auf eben diese religiös-orientalische Titulatur zurückgegriffen wird, zeigt sich an den mit diesem Titel verknüpften Vorstellungen: die Zeugung durch den Gott in massivem, aber auch in sublimerem Sinne[3], u. U. verbunden mit der Vorstellung von der Zeugung aus der Jungfrau[4]; die wunderbaren Umstände der Geburt[5]; u. U. die Mühsale des Gottes-

---

[1] Stirpis eum divinae virum esse (Livius XXVI 19, 6).

[2] Apollinis filium existimatum (Sueton, Augustus 94).

[3] Sinnlich ist vorgestellt die Erzeugung des Horus durch Amon-Re (s. E. Norden, aaO S. 75), des Osiris durch Kronos (Plutarch, De Iside 12 [355 D]), des Asclepius durch Apollon (Lukian, Alex. 38), des Herakles durch Zeus (s. die Quellenverweise bei F. Pfister, Herakles und Christus, ARW 34 [1937], S. 46 f.), des Pythagoras durch Apollon (Porphyrius, Vit. Pyth. 2), des Plato durch Apollon (Diog. Laert. III 2; Apuleius, De Platone I 180; Origenes, Contra Cels. I 37) und des Alexander durch Zeus (Plutarch, Alex. 2.3; Lukian, Alex. 7; Dial. mortuorum 13, 1).

Sublimer aber ist die Vorstellung, wenn Plutarch vielleicht ägyptischer Theologie zufolge das *πνεῦμα* eines Gottes sich einer menschlichen Frau nähern läßt (Vit. Numae 4, wobei Plutarch selber die Vorstellung auf eine ethisch abgezweckte *φιλία* der Gottheit zum Menschen reduziert), wenn nach ihm die Zeugung des Plato durch Apollon nicht physisch, sondern *δυνάμει τοῦ θεοῦ* vor sich ging (Quaest. conviv. VIII 1, 3 [717 F–718 B]); wenn bei Philo (De cherubim 40–52) die als *ἀρεταί* symbolisierten Patriarchenfrauen ihre als *τὰ καλά* symbolisierten Söhne von Gott durch *ἐπίσκεψις* empfangen und dadurch zu *παρθένοι* werden; wenn Jamblichus (De vit. Pyth. 7–8) die Zeugung des Pythagoras durch Apollon in eine Herabsendung der Seele des Pythagoras unter die Menschen seitens der *ἡγεμονία* des Apollon umdeutet. Den *jüdisch*-hellenistischen Ursprung dieser sublimeren Vorstellung scheint mir M. Dibelius (Jungfrauensohn in: Botschaft und Geschichte I, 1953, S. 27–35) nicht erwiesen zu haben.

[4] Siehe den Philo-Text aus De cherubim auf S. 354 Anm. 3 sowie den Text von den Aion-Mysterien und von Simon Magus in folg. Anm. 5. Zur Frage des ägyptischen oder hellenistischen Ursprungs dieser Vorstellung vgl. K. Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes (Ges. Aufsätze II [1928], S. 144–146); E. Norden, aaO S. 76–82; R. Bultmann zu Norden, ThLZ 49 (1924), Sp. 319–323; M. Dibelius, Jungfrauensohn in: Botschaft und Geschichte I, S. 41 f.

[5] *Osiris: φωνὴν αὐτῷ τεχθέντι συνεκπεσεῖν, ὡς ἁπάντων κύριος εἰς φῶς πρόεισιν.* Die Stimme aus dem Zeus-Tempel in Theben an den Wasserträger Pamyles, die Botschaft laut weiterzusagen, *ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὄσιρις γέγονε* (Plutarch, De Iside 12 [355 E]).

Aion: die am 5./6. Januar begangenen Mysterien im alexandrinischen Koraion, in deren Mittelpunkt das hölzerne Schnitzbild steht, haben den Sinn: *ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα* (Epiphanius, Panarion haer. LXI 22, 10).

Herakles: Zeus zeugt mit Alkmene den Herakles; die Zurückhaltung des Amphitryon gegenüber der Alkmene; die Verfolgung des Herakles durch Hera; seine Aussetzung; die Erwürgung der beiden Schlangen durch ihn (s. die Quellenverweise für Hesiod, Pindar, Apollodor und Diodor bei F. Pfister, aaO S. 46 f.).

Pythagoras: die wunderbare Auffindung des Astraios-Kindes (Porphyrius, Vit. Pyth. 10); der Respekt vor dem jungen Pythagoras seitens der Alten (Jamblichus, De vit. Pyth. 10).

Plato: die Zurückhaltung des Ariston gegenüber seiner Gemahlin Periktione (Plutarch, Quaest. conviv. VIII 1, 2 [717 E]; Diog. Laert. III 2; Origenes, Contra

sohnes[1]; sein Tod und, trotz des Todes, sein Weiterleben, seine Erweckung bzw. sein Aufstieg[2]. An den allerdings selteneren außerchristlichen Gottessohn-Stellen, an welchen auch von der Präexistenz bzw. von dem

---

Cels. I 37); Platos Geburt am 7. Thargelion, dem Geburtstage Apollons (Plutarch, Quaest. conviv. VIII 1, 2 [717 D]; Diog. Laert. III 2; Apuleius, De Platone I 181); der Traum des Sokrates über die Bedeutung Platos (Apuleius, De Platone I 182 f.).

Apollonius von Tyana: die Erscheinung des Proteus vor seiner schwangeren Mutter; der Schwanenchor und der nieder- und auffahrende Blitz bei seiner Geburt (Philostr., Vit. Ap. I 4 f.).

Simon Magus: *πρὸ γὰρ τοῦ αὐτῷ* (scl. mit ihrem Mann Antonius) *συγγίγνεσθαι ἡ μήτηρ μου Ῥαχὴλ παρθένος οὖσα συνέλαβεν* (Clemens, Recogn. II 14, 2).

Alexander Magnus: der Traum der Olympias vom Blitzschlag in ihren Schoß, der Traum des Philippus vom Löwensiegel; Olympias und die Schlange; des Philippus Zurückhaltung gegenüber der Olympias; Olympias als Bacchantin und die Schlangen (Plutarch, Alex. 2; Lukian, Dial. mortuorum 13, 1; Alex. 7); der Brand des Artemis-Tempels in Ephesus am Tage der Geburt Alexanders (Plutarch, Alex. 3). Zum Ganzen s. L. Bieler, aaO S. 22–30.

[1] Die zehn Arbeiten des Herakles (die Quellennachweise hauptsächlich für Apollodor, Dion. Chrysostomus, Diodor und Epiktet s. bei F. Pfister, aaO S. 48 f.). Vgl. die *ἄθλοι* und *ἀγῶνες* der Isis (Plutarch, De Iside 27 [361 D]).

[2] Gewaltsam und z. T. von wunderhaften Umständen begleitet ist der Tod der Naturgottheiten Osiris (*διασπασμοί:* Plutarch, De Iside 35 [364 F]; kultisch begangen: Firmicus Maternus, De errore 22, 1), Adonis (kultisch begangen: Ps. Lukian, De Syria Dea 6) und Attis (Hippol., Elenchos V 8; zur Todesart aller drei s. RAC I, Sp. 921–925), der Tod der Heroen Herakles (Selbstverbrennung; die Quellenverweise hauptsächlich für Apollodor II 160, Diodor IV 38 und die beiden Herakles-Dramen Senecas s. bei F. Pfister, aaO S. 51–55) und Asclepius (von Zeus erschlagen: Apollodor III 122; Theophilus, Ad Autol. I 9 [41], 13 [53]; weiteres RAC I, Sp. 795–797), der Tod des Pythagoras (nach 40 Tagen verhungert oder aus Vereinsamung sich das Leben genommen: Porphyrius, Vit. Pyth. 57), der Tod der *θεῖοι ἄνδρες:* Apollonius (für verschiedene Orte berichtet, Philostr., Vit. Ap. VIII 30) und Peregrinus (Selbstverbrennung; dazu Lukian fiktiv: Erdbeben; Lukian, De mort. Per. 36. 39) und der Tod des Romulus (Nacht, Donner, Sturm, plötzliches Verschwinden: Plutarch, Vit. Romul. 27; weitere Verweise bei J. Leipoldt, Zu den Auferstehungsgeschichten, ThLZ 73 [1948], Sp. 740).

Einer beträchtlichen Zahl derzuletzt (S. 352–355) genannten Gottheiten, Heroen, *θεῖοι ἄνδρες* und Herrscher wird ein Weiterleben nach dem Tode zugeschrieben. Solche Annahme kann sich aussprechen in Wendungen, welche ganz allgemein vom Leben oder Wiederaufleben handeln: Adonis (S. 352 Anm. 3), Osiris (S. 352 Anm. 2) und Herakles (die Prodikus-Legende nur: *μακαριστοτάτη εὐδαιμονία:* Xenoph., Mem. II 1, 33; dagegen Apollodor II 73: *ἀθάνατον αὐτὸν ἔσεσθαι;* Diodor IV 10, 7: *τεύξασθαι τῆς ἀθανασίας;* Theophilus, Ad Autol. I 13 [53]: *ζῆν*).

Das Leben nach dem Tode kann aber auch in spezielleren Vorstellungen seinen Ausdruck finden. *Auferweckung* bzw. *Auferstehung:* Attis (s. S. 352 Anm. 1), Adonis (Belege s. RAC I, Sp. 924 unten), Dionysus (Plutarch, De Iside 35 [365 A]: *ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην;* dazu G. van Hoorn, La résurrection de Dionysus Liknitès, Bulletin van de Vereniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Bescharing te's Gravenhage, Jaargang XXIV XXV XXVI, Leiden 1951, S. 7–10), Herakles (Josephus, Ant. VIII 146 [=5,3] und Contra Ap. I 119 [=18]: *τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν;* dazu ThW II, S. 336, 38 f.) und Asclepius (Theophilus, Ad Autol. I 13 [53]: *ἐγηγέρθαι*).

Auffahrt aus dem Hades in die Oberwelt bzw. aus dem Tode in die Himmelswelt: Adonis (s. S. 352 Anm. 3), Herakles (Wolke, Donner, keine Relikte der Selbstverbrennung: Apollodor II 160: *εἰς οὐρανὸν ἀναπέμψαι;* Diodor IV 38, 5: *ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς μεθεστᾶσθαι;* weiteres bei F. Pfister, aaO S. 51–55), Apollonius

Herabstieg des Gotteswesens die Rede ist[1], wird deutlich: die eben umrissene Vorstellung vom Gottessohn ist verwandt mit der oben genannten gnostischen Vorstellung vom Abstieg und Aufstieg des Erlösers. Solche Gottwesen gelten öfter als mit der Weltschöpfung und Weltordnung betraut; meist sind es allerdings demzufolge (wo nämlich der Dualismus strenger durchgeführt ist) inferiore Gottheiten[2].

Was soll mit der Anwendung der genannten gottheitlichen Titulaturen und Vorstellungsweisen auf die verschiedenen Gottheiten, Heroen und Philosophen, Thaumaturgen und Herrscher von eben diesen Gestalten gesagt werden? Auf den ersten Blick ist klar, sie sollen als überdimensional, als übermenschlich, als ein Höherer[3] bezeichnet werden. Solch Urteil wird gewonnen auf Grund ihrer überdimensionalen Taten. Die Pythagoras-Viten heben des Pythagoras wunderhafte Erweisungen[4] ebenso wie die Überzeugungskraft und gewinnende Art seines Lehrens[5] als Begründung für seine Göttlichkeit[6]

---

von Tyana (sein wunderbares Betreten des Kretischen Artemis-Tempels begleitet vom Jungfrauenchor: *στεῖχε γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε:* Philostr., Vit. Ap. VIII 30), Peregrinus (der Gesang des aus dem Scheiterhaufen auffliegenden Geiers: *ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον;* fiktiv berichtet von Lukian, De mort. Per. 39), Romulus (Cicero, De nat. deorum III 15 [39]: Romulum nostri aliosque compluris, quos quasi novos et adscripticios civis in caelum receptos putant; Plutarch, Vit. Romul. 27: *ὡς ἀνηρπασμένον εἰς θεούς*) und Augustus (Horaz, Carm. I 2, 45: serus in caelum redeas; weiteres bei J. Leipoldt, aaO Sp. 740).

Erscheinungen vor Lebenden: Apollonius von Tyana (im jetzigen Duktus des Romans erscheint er nach seinem wunderhaften Fortgehen aus dem Prozeß unter wunderhafter Überwindung der Entfernung den Freunden in Dikaiarchia: Philostr., Vit. Ap. VIII 10–13; nach seiner Auffahrt sieht ihn ein an der Unsterblichkeit der Seele zweifelnder Jüngling und wird überzeugt: Philostr., Vit. Ap. VIII 31), Peregrinus (ein Ungenannter berichtet, daß er *μετὰ τὸ κανθῆναι θεάσαιτο αὐτόν . . . καὶ νῦν ἀπολίποι περιπατοῦντα:* Lukian, De mort. Per. 40; fiktiv) und Romulus (Proklus versichert eidlich, *ὡς . . . αὐτῷ . . . Ρωμύλος . . . φανείη:* Plutarch, Vit. Romul. 28). Zum Ganzen s. L. Bieler, aaO S. 44–49.

[1] *τὴν Πυθαγόρου ψυχὴν ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας . . . καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους:* Jamblichus, De vit. Pyth. I 8. *ἡμᾶς* (= Romulus) *ἐκεῖθεν ὄντας . . . αὖθις οἰκεῖν οὐρανόν:* Plutarch, Vit. Romul. 28; serus in caelum redeas (betr. Augustus): Horaz, Carm. I 2, 45.

[2] Für Hephaistos, Prometheus und für Platos „sichtbare Götter" s. H. Braun (ThW VI, S. 255), für die jüdische Weisheit (die im jüdischen Monotheismus natürlich nur eine Hypostase, kein Gottwesen sein kann), für Athene, Vohu Mano, Mithra, Hibil-Ziwa, Thot und Hermes s. W. Bauer (Johannesevangelium, ²1925, zu Joh. 1, 3). Das im Blick auf Isis bekannte „Tu . . . regis mundum" (Apuleius, Met. XI 27) ist typisch.

[3] *ὅτι ὡς παρὰ κρείττονος ἀποδέχεσθαι χρὴ τὰ παρ' ἐκείνου λεχθέντα καὶ οὐχὶ ἀνθρώπου:* Jamblichus, De vit. Pyth.143.

[4] *μυρία δ' ἕτερα θαυμαστότερα καὶ θειότερα:* Porphyrius, Vit. Pyth. 28.

[5] *τοσαύτη δ' ἦν ἐν τοῖς αὐτοῦ λόγοις πειθὼ καὶ χάρις:* Diodor X 3, 2 (ed. Oldfather 1946).

[6] *ὡσπερεὶ πρός τινος θεοῦ παρουσίαν:* Diodor X 3, 2; *ἴσα θεοῖς . . . ἐτιμᾶτο:* Diodor X 9, 9.

hervor. Simon Magus macht seine jungfräuliche Geburt glaubhaft durch den Verweis auf seine Wunderkraft[1]. Olympias ermahnt ihren Sohn Alexander Magnus bei seinem kriegerischen Aufbruch in den Orient, sich seiner Zeugung durch Zeus würdig zu erweisen[2]. Caesar bekam den Beinamen „Gott" wegen seiner Taten[3].

Diese Begründung kann spezialisiert werden. Vermittels ihrer *ἀρετή* werden Isis und Osiris zu Göttern[4], wegen seiner gehorsamen Gottesliebe wird Herakles zum Zeussohn[5] und erlangt die Unsterblichkeit[6], als ein zur Herrschaft über das gesamte Menschengeschlecht Geeigneter[7]. Die Spezialisierung der Begründung kann noch konkreter werden. Die mit den gottheitlichen Titulaturen und Verhaltungsweisen Bedachten sind gekennzeichnet vor allem durch ein Zwiefaches: sie helfen den Menschen, und sie gebieten den Menschen. Beide Funktionen können als Einheit formuliert werden: *μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὄσιρις*[8]; Romulus wurde ein gnädiger Gott *ἐκ χρηστοῦ βασιλέως*[9]; auch der einen gottheitlichen Kyrios Verehrende weiß sich ebenso unter dem Befehl dieser Gottheit stehend, wie er an diese Gottheit sein Bittgebet um *σωτηρία* richten, ihr danken und Weihdenkmäler errichten kann[10]. Aber je eine der beiden Funktionen, das Helfen oder das Gebieten, kann auch jeweilig in den Vordergrund treten. Von Pythagoras[11] wie von Empedokles[12] und Asclepius[13] berichtet man, daß sie

---

[1] *ἐπεὶ δύναμαι μέγας γενέσθαι ἢ μικρὸς καθὼς θέλω:* Clemens, Recogn. II 14, 2.

[2] *ἐκέλευεν ἄξια φρονεῖν τῆς γενέσεως:* Plutarch, Alex. 3.

[3] *Γάϊος καῖσαρ, ὁ διὰ τὰς πράξεις ἐπονομασθεὶς θεός:* Diodor V 21.

[4] *ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετῆς εἰς θεοὺς μεταβαλόντες:* Plutarch, De Iside 27 (361 E). Das ist freilich hellenistische Theologie, nicht original ägyptisch, s. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II, 1950, S. 603 f.

[5] *οὐδὲν φίλτερον τοῦ θεοῦ . διὰ τοῦτο ἐπιστεύθη Διὸς υἱὸς εἶναι καὶ ἦν:* Epikt., Diss. II 16, 44. *διὰ τοῦτο* (wegen des Kampfes gegen die Tyrannis und wegen des Eintretens für wahres Königtum) *τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτῆρα εἶναι:* Dion. Chrys., Or. I 84 (p. 71 R I).

[6] *καὶ οὕτως ἔφη* (scl. Pythia), *τῶν ἄθλων συντελεσθέντων, ἀθάνατον αὐτὸν ἔσεσθαι:* Apollodor II 73. *καὶ τοῦτο πράξαντα τεύξασθαι τῆς ἀθανασίας:* Diodor IV 10,7.

[7] Zeus *ἐπέτρεψεν αὐτῷ βασιλεύειν τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους, ὡς ὄντι ἱκανῷ:* Dion. Chrys., Or. I 84 (p. 71 R I).

[8] Plutarch, De Iside 12 (355 E). Auch an die bekannte, beide Seiten spiegelnde ptolemäische Königstitulatur ist hier zu erinnern.

[9] Plutarch, Vit. Romul. 27.

[10] ThW III, S. 1050 f.

[11] *κάμνοντας δὲ τὰ σώματα ἐθεράπευε:* Porphyrius, Vit. Pyth. 33. *ὅτι ἐπὶ θεραπείᾳ καὶ εὐεργεσίᾳ τῶν ἀνθρώπων ἥκοι:* Jamblichus, De vit. Pyth. 92.

[12] *Πάνθειάν τινα Ἀκραγαντίνην, ἀπηλπισμένην ὑπὸ τῶν ἰατρῶν, θεραπεῦσαι αὐτόν:* Diog. Laert. VIII 69.

[13] *οὐ μόνον ἐκώλυέ τινας ἀποθνήσκειν:* Apollodor III 120. *ὥστε πολλοὺς τῶν ἀπεγνωσμένων ἀρρώστων παραδόξως θεραπεύειν:* Diodor IV 71.

Kranke heilen. Empedokles[1] und Pythagoras[2] wenden die Pest ab. Pythagoras gebietet den Wetterkatastrophen Einhalt[3]. Der Kyrios Serapis errettet aus Seenot[4]. Isis spendet durch Einsetzung der Weihen belehrenden Trost an die von Unglücksfällen bedrohten Menschen[5]. Herakles befehdet die politische Ungerechtigkeit und fördert die politische Gerechtigkeit[6]. Asclepius[7] und Empedokles[8], Apollonius[9] und Alexander von Abonuteichos[10] erwecken vom Tode. Isis[11] und Herakles[12] besiegen den Tod als Macht und beseitigen damit die Unterweltsfurcht des Menschen. Kurz: die Gottwesen und Heroen bereiten dem Menschen eine *σωτηρία*, deren Verständnis von der äußerlichen Lebenserleichterung bis in die geistigen und religiösen Werte hineinreicht und in gängigen, auch allgemeiner gehaltenen Formulierungen[13] ihren Ausdruck findet. Auch das Befehlen kann bei den mit

---

[1] *οὕτω δὴ λήξαντος τοῦ λοιμοῦ:* Diog. Laert. VIII 70.

[2] *λοιμῶν ἀποτροπαὶ σὺν τάχει:* Porphyrius, Vit. Pyth. 29; Jamblichus, De vit. Pyth. 135. *λοιμοὺς ἀπεδίωκε:* Jamblichus, De vit. Pyth. 91.

[3] *ἀνέμων βιαίων χαλαζῶν τε ἐκχύσεως καταστολαὶ καὶ κυμάτων ποταμίων τε καὶ θαλαττίων ἀπευδιασμοὶ πρὸς εὐμαρῆ τῶν ἑταίρων διάβασιν:* Porphyrius, Vit. Pyth. 29; Jamblichus, De vit. Pyth. 135.

[4] *εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ Σεράπιδι, ὅτι μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσαν ἔσωσε εὐθέως* (ägyptischer Brief, II. Jhrhdt. a., s. A. Deissmann, Licht vom Osten, ²1909, S. 122).

[5] *εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων:* Plutarch, De Iside 27 (361 DE).

[6] *ὅπου μὲν ἴδοι τυράννιδα καὶ τύραννον, ἐκόλαζε καὶ ἀνῄρει παρά τε Ἕλλησι καὶ βαρβάροις. ὅπου δὲ βασιλείαν καὶ βασιλέα, ἐτίμα καὶ ἐφύλαττεν:* Dion. Chrys., Or. I 84 (p. 71 R I). *καθαρτὴς ἀδικίας καὶ ἀνομίας, εἰσαγωγεὺς δὲ δικαιοσύνης καὶ ὁσιότητος:* Epikt., Diss. III 26, 32.

[7] *τοὺς τεθνηκότας ἀνήγειρεν:* Apollodor III 120. *πολλοὺς δοκεῖν τῶν τετελευτηκότων ποιεῖν πάλιν ζῶντας:* Diodor IV 71.

[8] *ἀποστείλας τὴν νεκρὰν ἄνθρωπον ζῶσαν:* Diog. Laert. VIII 67.

[9] *ἀφύπνισε τὴν κόρην* (eine römische Konsul-Tochter) *τοῦ δοκοῦντος θανάτου* (also Scheintod, der aber wohl auf Kosten Philostrats geht: Vit. Ap. IV 45).

[10] *ἐνίους δὲ καὶ ἤδη ἀποθανόντας ἀναστήσειε:* Lukian, Alex. 24.

[11] . . . te . . . observant inferi, tu . . . calcas Tartarum: Apuleius, Met. XI 25.

[12] . . . et tristes deos et fata vici (Seneca, Hercules furens 611 f.).
Transvectus vada Tartari,
pacatis redit infernis.
Iam nullus superest timor
Nil ultra iacet inferos (Seneca, Hercules furens 889–892).
. . . victum est Chaos.
A Styge, nate, redis iterum mihi
Fractaque non semel est mors horrida?
Vicisti rursum mortis loca,
Puppis et infernae vada tristia (Seneca, Hercules Oetaeus 1946–1950). Weiteres s. F. Pfister, aaO S. 51 f.

[13] Osiris als *εὐεργέτης* (s. oben S. 357 Anm. 8) und *ἀγαθοποιός* (Plutarch, De Iside 42 [368 B7]); die Verbindung seiner *σωτηρία* mit der des Mysten: *θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία* (Firmicus Maternus, De errore 22, 1). Den Herakles *ὁ μέγας Ζεύς . . . τῷ κόσμῳ σωτῆρα ἐφύτευσεν* (Iuli-

den gottheitlichen Titulaturen und Verhaltungsweisen Bedachten in den Vordergrund treten. Für die vergotteten Herrscher[1] ist das ja eine Selbstverständlichkeit; der dem Proklus epiphan werdende Romulus hinterläßt der von ihm gegründeten Stadt eine ausdrückliche Weisung[2], und Alexander braucht als *der* große Souverän nicht erst belegt zu werden. Das Gleiche gilt für die Kyrios-Titulatur der kleineren Gottheiten[3]. Ein Heros wie Herakles stellt ein ausgesprochen gebietendes Vorbild dar: der Gebieter über die ganze Erde und über alle Menschen[4] ist durch sein Vorbild das Muster eines durch die Philosophie bestimmten Lebens[5], er lehrt Gehorsam[6] und Vertrauen[7] gegen Zeus, er verweist auf die Unerläßlichkeit der Selbstbeherrschung[8]. Ebenso sind die Philosophen ja gerade deswegen vergottet worden, weil ihr gebietender Einfluß so übermächtig war. Pythagoras will mit der Überzeugungskraft seiner Rede[9] ja doch Weisheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und die anderen Tugenden bei den Hörern wecken[10]. Er selber ist als Muster der Selbstbeherrschung gezeichnet[11]. Seine Gebote der Nahrungsaskese[12] brauchen in diesem Zusammenhange nur eben erwähnt zu werden. Einer seiner Schüler läßt sich die Beobachtung des Schwur-Verbots seines Meisters wirklich et-

---

an, Or. VII 220 A). Der *λόγος*, den Cornutus (31 [p. 62]) mit Herakles identifiziert, *οὗ . . . πρὸς τὸ κακοῦν καὶ βλάπτειν, ἀλλὰ πρὸς τὸ σῴζειν μᾶλλον γέγονεν* (Cornutus 16 [p. 21]). Oder noch allgemeiner: die Christen wollen die Dioskuren, den Herakles, den Asclepius und den Dionysus nicht für *θεοί* halten, weil diese ursprünglich Menschen waren, *καίτοι πολλὰ ἐπιδειξαμένους καὶ γενναῖα ὑπὲρ ἀνθρώπων* (Celsus, *Ἀληθὴς λόγος* III 22 ed. Glöckner).

[1] Siehe S. 353 Anm. 7-10 und S. 354 Anm.1–2.

[2] Romulus zu Proklus: *φράζε Ρωμαίοις . . . :* Plutarch, Vit. Romul. 28.

[3] ThW III, S. 1050 f.

[4] *πάσης ἦρχε γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων ἁπάντων:* Dion. Chrys., Or. I 60 (p. 63 R I). *ἁπάσης γῆς καὶ θαλάττης ἄρχων καὶ ἡγεμών:* Epikt., Diss. III 26, 32.

[5] Schon der Kyniker Antisthenes macht den Herakles zu solchem Muster, s. F. Pfister, aaO S. 43.

[6] *τό τε τῷ Διὶ καὶ πατρὶ μὴ πείθεσθαι καὶ ἀσύμφορον ἐφαίνετο καὶ ἀδύνατον:* Diodor IV 10,7. *ἐκείνῳ τοίνυν πειθόμενος:* Epikt., Diss. II 16,44; Fortsetzung des Zitates aus S. 357 Anm. 5.

[7] *ᾇδει γὰρ ὅτι οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος ὀρφανός, ἀλλὰ πάντων ἀ[ι]εὶ καὶ διηνεκῶς ὁ πατήρ ἐστιν ὁ κηδόμενος. οὐ γὰρ μέχρι λόγου ἠκηκόει, ὅτι πατήρ ἐστιν ὁ Ζεὺς τῶν ἀνθρώπων, ὅς γε καὶ αὑτοῦ πατέρα ᾤετο αὐτὸν καὶ ἐκάλει καὶ πρὸς ἐκεῖνον ἀφορῶν ἔπραττεν ἃ ἔπραττεν:* Epikt., Diss. III 24, 15–16.

[8] *καὶ ἦν Εὐρυσθεὺς μέν, ὃς ἦν, οὔτε Ἄργους οὔτε Μυκηνῶν βασιλεύς, ὅς γ' οὐδ' αὐτὸς ἑαυτοῦ* (im Gegensatz zu Herakles; Epikt., Diss. III 26,32).

[9] S. 356 Anm. 5.

[10] *πρὸς βίου σώφρονος ζῆλον καὶ πρὸς ἀνδρείαν τε καὶ καρτερίαν, ἔτι δὲ ἄλλας ἀρετάς:* Diodor X 9, 9 (ed. Oldfather).

[11] Für das Reden und Handeln des Pythagoras war bezeichnend *εὐδία* und *ἀμίμητός τις γαλήνη;* nie wurde er erfaßt von *ὀργή, γέλως, ζῆλος, φιλονεικεία, ταραχή, προπέτεια:* Jamblichus, De vit. Pyth. 10.

[12] Siehe die Pythagoras-Viten des Porphyrius und Jamblichus passim.

was kosten[1]. Der nach seiner Selbstverbrennung vergottete[2] Peregrinus Proteus hat fast sämtlichen berühmten Städten briefliche Weisungen zukommen lassen[3]. Ein über das übliche Maß hinausgehendes Helfen und Befehlen ist also ins Auge gefaßt, wenn die verschiedenen Gottheiten, Heroen, Philosophen, Thaumaturgen und Herrscher mit gottheitlichen Titulaturen und Verhaltungsweisen bedacht werden.

Diese in der hellenistisch-orientalischen Umwelt gängigen gottheitlichen Titulaturen werden nun auf hellenistischem Boden vor Paulus und neben Paulus auf Jesus übertragen. Der Übertragungsvorgang ist als solcher nicht befremdlich. Hat die Urgemeinde die Bedeutsamkeit Jesu in jüdischer Terminologie ausgesagt, so werden jetzt die vorgegebenen Titel z. T. hellenistisch gefüllt, z. T. kommen neue Titel hinzu. Was bei der Entstehung des Osterglaubens geschah, diese Verschlüsselung des im Leben Jesu enthaltenen Novums[4] mittels einer vorgegebenen Terminologie[5], vollzieht sich jetzt von neuem auf hellenistisch-orientalischem Boden; der gleiche Prozeß schreitet also nur weiter. Auch die Inhalte, die den neuen oder neugefaßten hellenistischen Titeln innewohnen, machen die Übertragung dieser Titel auf Jesus nur verständlich. Die radikale Toraforderung und das radikale Ja zum Sünder: das war der Inhalt, den schon die palästinensische, auf Jesus angewandte Messias- und Menschensohn-Terminologie eschatologisch verschlüsselte. Diese christologisch-eschatologische Verschlüsselung des Paradoxes aus dem Leben Jesu, nicht einfach ein Bericht von Jesu Tun und Lehren, wird immer das Erste gewesen sein, was an christlicher Predigt den Heiden zu Ohren kam. Also: Jesus als der Erretter aus dem Zorngericht des baldigen Weltendes; daneben ein vom Polytheismus zum Monotheismus sich wendender Wandel (1. Thess. 1, 9 f. wird nicht nur speziell für die paulinische Missionspredigt typisch gewesen sein). Schon hier wird deutlich, wie leicht das in den hellenistisch-orientalischen Titulaturen Gemeinte, das überdimensionale Gebieten und Helfen, als Ausdruck für das in der palästinensisch-jüdischen Verschlüsselung ins Auge Gefaßte genommen werden konnte. Der Gottessohn, der Kyrios Jesus wird erretten, indem er die *σωτηρία* heraufführt (Röm. 5, 10). Der Gottessohn, der Kyrios Jesus gebietet: das gilt im Blick auf die Worte des Irdischen (1. Kor. 7, 10.12; 1. Thess. 4, 15), das gilt für alle Paränese im

[1] Ein Pythagoräer läßt sich *ὑπὲρ τοῦ διαφυλάξαι τὸ δόγμα* (scl. das Schwurverbot) mit drei Talenten für die Schwur-Verweigerung bestrafen (Jamblichus, De vit. Pyth. 144).

[2] Siehe S. 355 Anm. 2.

[3] *διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους* (Lukian, De mort. Per. 41).

[4] Siehe oben Teil II. [5] Siehe oben Teil III.

Blick auf den Erhöhten (1. Thess. 4, 1), der ja für Paulus neben Gott das Gericht übt (2. Kor. 5, 10). Die speziell jüdische Fragestellung bzw. antijüdische Ausrichtung der Verkündigung Jesu, also seine Stellung zum Sabbat, zur kultischen Reinheit, sein Ja zum am ha ares, konnte in dieser hellenistisch-orientalischen Nomenklatur, die ihn als Helfer und Gebieter versteht, natürlich nicht mehr eingefangen werden. Nur *ein* Wesenszug der älteren jüdischen Verschlüsselung geht mit den älteren jüdischen Titeln nicht verloren, sondern wird zunächst in die neue bzw. in die umgedachte alte Terminologie mit hineingenommen: die Eschatologie. Auch die hellenistischen Gemeinden erwarten den Gottessohn in Bälde (1. Thess. 1, 10), auch sie reden von der sehr bald bevorstehenden Parusie des Kyrios (z. B. 1. Thess. 4, 15). Ja, die Sendung des Gottessohnes hat das Weltende de facto bereits eingeleitet (z. B. Gal. 4, 4). Die hellenistisch-orientalischen gottheitlichen Titulaturen nehmen die ihnen von Haus aus fremde Eschatologie also in sich hinein. Freilich nur zunächst; denn bald wird ein Stadium christologischer Entwicklung erreicht sein (Teil VI), in welchem die Eschatologie als Erwartung des *künftigen* Weltendes verschwunden ist. Der erste Schritt auf diesem Wege besteht darin, daß Jesus nicht bloß als der Kommende gilt, sondern – wie es der Sinn jener hellenistisch-orientalischen gottheitlichen Titulaturen ist – in der Gemeinde kultisch gegenwärtig ist (1. Kor. 5, 4). An der Verleihung der Kyrioswürde an Jesus, die als himmlische Inthronisation von den Mächten begangen wird, nimmt die Gemeinde bekennend teil; für sie *ist* Jesus, wie KÄSEMANN[1] schön formuliert, an die Stelle der Ananke getreten (Phil. 2, 6–11). Solch Bekenntnis setzt eine sehr präzise Frage voraus, nämlich die Frage nach dem Heil als der Wirklichkeit wahren Lebens. Die gleiche Frage nach der Überwindung der durch den Tod angezeigten Uneigentlichkeit des Lebens, wie sie z. T. hinter der oben beobachteten hellenistisch-orientalischen gottheitlichen Titulatur steht[2], wird also auch in den hellenistisch-christlichen Bekenntnissen vorausgesetzt und nun christlich beantwortet: der Helfer gegen den Tod, der Geber der *ζωή* ist Jesus. Demgemäß gilt Jesus nun als an der Erschaffung der Welt und am Regiment über die Welt beteiligt[3].

[1] Kritische Analyse von Phil. 2, 5–11, ZThK 47 (1950), S. 350–352.

[2] Siehe S. 358 Anm. 5–12.

[3] Auch außerpaulinische, hellenistisch-christliche Texte (Hebr. 1, 2 f.; Joh. 1, 1–4) bezeugen des Präexistenten Mitwirkung bei der Erschaffung und Erhaltung der Welt so deutlich, daß die diesbezüglichen paulinischen (1. Kor. 8, 6; 2. Kor. 4, 4: *εἰκών*) und deuteropaulinischen (Kol. 1, 16–18) Aussagen eine Anschauung des allgemeinen hellenistischen, nicht des speziellen paulinischen Christentums wiedergeben werden. Für den hellenistisch-orientalischen Charakter dieser Anschauung s. S. 356 Anm. 2.

Wodurch unterscheidet sich dies hellenistisch-christliche Bekenntnis von ähnlichen hellenistisch-nichtchristlichen Bekenntnissen, also etwa vom Bekenntnis zu Herakles als dem Todesüberwinder[1]? Man kann natürlich – unter Verweis auf die Verkündigung der Kirche seit ihren heidenchristlichen Anfängen – antworten: allein dadurch, daß es eben Jesus ist, der als Geber des Lebens und als Besieger des Todes bekannt wird. Aber diese Antwort wirkt zufriedenstellend allermeist doch nur deswegen, weil in ihr – dem Antwortenden und dem Fragenden gewöhnlich unbewußt, aber doch sehr real – der angebliche Sieg des Christentums über die konkurrierende religiöse Umwelt als beträchtliches Gewicht mitwiegt. Wer diese stillschweigende Voraussetzung als theologisches Argument nicht mehr zu benutzen vermag, müßte in jenem Verweis auf den Namen Jesus als auf das entscheidende Christianum die Nennung eines unbegründbaren göttlichen hoc volo, sic iubeo, also die Geltendmachung einer uneinsichtigen göttlichen Setzung sehen. Nun unterliegt es gar keinem Zweifel, daß die in Röm. 1, 3 vorliegende judenchristliche Tradition die Einsetzung Jesu zum Gottessohn in Kraft als solchen göttlichen Souveränitätsakt darstellt; die gleiche Souveränität Gottes spricht aus der Sendung des Gottessohnes in die Welt (Gal. 4, 4).

Aber ebenso sicher ist es, daß man solche und ähnliche Stellen nach der Seite der paradoxen Souveränität Gottes überinterpretiert, wenn man nicht im Auge behält: ganz wie im Hellenismus bekommt auch Jesus seine Würde eben wegen seiner allerdings bereits in der Präexistenz liegenden gehorsamen Selbsterniedrigung; das *διό* aus Phil. 2, 9 hat hier seine sehr beredten Parallelen[2] gerade im Herakles-Mythus. Ja, auch die Sendung des zum Gottessohn Werdenden in die Welt durch den souveränen Gott ist im Hellenismus bekannt[3]. Vor allem aber ist die Berufung auf die souveräne göttliche Setzung als auf das unterscheidende Christianum bei der Gottessohn-Werdung deswegen verboten, weil dieser Vorgang der Gottessohn-Werdung ja auf beiden Seiten – im nichtchristlichen Hellenismus wie im hellenistischen Christentum – das Signalement ist für das, was dem Bekenner eben dieser Gottessohn bedeutet[4]. Die Gabe, dies Helfen und Gebieten, speziell das Verhelfen zum wahren Leben, ist dabei im christlichen wie im außerchristlichen Bereich, was die Frage anlangt, weitgehend die gleiche. Die Frage nach der Begründbarkeit der Unterscheidung etwa zwischen Jesus und Herakles ist also unausweichlich. Ihre Beantwortung bereitet auf den ersten Blick freilich beträchtliche

[1] Siehe S. 358 Anm. 12.
[2] Siehe S. 357 Anm. 3. 5–7.
[3] Siehe S. 356 Anm. 1.
[4] Siehe S. 356–361.

Schwierigkeiten. Man darf sich diesen Schwierigkeiten nicht entziehen durch einen Verweis auf die in die hellenistische Titulatur eingebrachte Eschatologie als auf das eigentliche Christianum; denn sehr bald im Laufe der weiteren christlichen Entwicklung überflügelt der Christus praesens den Kommenden an Bedeutung. Weiter kommt man nur, wenn man erwägt, wie sich der Verehrer der verschiedenen hellenistischen Gottessöhne und Kyrioi und wie sich der hellenistische Christ in seiner Situation vor Gott versteht.

So exakt, wenn auch für die einzelnen Bereiche differenziert, hierauf für die außerchristliche hellenistisch-orientalische Welt geantwortet werden kann[1], für das hellenistische Christentum vor Paulus fehlen die hinreichenden Unterlagen. Denn die wenigen aus den Paulus-Texten erhebbaren hellenistisch-christlichen Traditionsstücke, mit denen wir für die Frage der christologischen Titulatur gearbeitet haben, geben für das ja viel weitergehende Problem, wie der hellenistische vorpaulinische Christ seine Situation vor Gott versteht, auch nicht annähernd genug aus. Nur indirekt können wir für diese Frage einiges aus Paulus entnehmen. Paulus verlegt die Teilhabe des Christen an der Auferweckung Christi in die dem Christen obliegende Aufgabe des Wandels, der in der *καινότης ζωῆς* zu erfolgen hat (Röm. 6, 4), in die vom hoffenden Glauben zu ergreifende Zukunft des *συζῆν αὐτῷ* (Röm. 6, 8). Nimmt man das zusammen mit den Stellen, in welchen durch Paulus betont wird, Christus als der Anthropos, d. h. als der Initiator des Heils-Äons, bedeute das Heil nur für diejenigen, welche diese Gabe annehmen (Röm. 5, 17; 1. Kor. 15, 23)[2], so beginnt sich für solche Äußerungen eine ganz bestimmte Front abzuzeichnen, gegen die Paulus angeht. Paulus will offenbar unterstreichen, daß nicht die sakramentale Teilhabe als solche das Leben bringt (Röm. 6, 4. 8), daß nicht das Christus-Ereignis an sich, getrennt von der Stellungnahme des Menschen dazu, das Heil verleiht (Röm. 5, 17; 1. Kor. 15, 23); kurz, daß das Heil nicht als physische Gegebenheit dem Menschen zufällt. Solch Verständnis des Heils muß aber den Adressaten, also seinen hellenistischen Gemeinden, nahegelegen haben. Es ist das gleiche Verständnis vom magisch vermittelten oder naturhaft gegebenen Heil, wie es auch der außerchristliche hellenistische Mensch hat[3]. Freilich kommt bei den hellenistisch-christlichen außerpaulinischen Gemeinden zu solchem Heilsverständnis nun noch ein starker

[1] Das Selbstverständnis des außerchristlichen hellenistischen Frommen kommt S. 365–367 zur Sprache.
[2] Siehe dazu R. Bultmann, Theologie des NT, S. 298.
[3] Siehe S. 351/352 und S. 352 Anm. 1–5.

paränetischer Impuls hinzu, welcher so zum mindesten nicht in allen Stadien etwa der Mysterienreligionen vorausgesetzt werden kann[1]. Aber als Endergebnis bleibt auf die obige Frage, wie der hellenistisch-vorpaulinische Christ und der außerchristliche Verehrer der hellenistisch-orientalischen Gottessöhne und Kyrioi sich in dem Verständnis ihrer Situation vor Gott unterschieden haben mögen, eben doch nur, will man vorsichtig sein, die Auskunft, daß, abgesehen von den verschiedenen Namen eben der Kyrioi, das Heilsverständnis auf beiden Seiten ein weithin ähnliches gewesen sein wird.

V. Noch einmal Paulus

Für Paulus selber dagegen kann die Antwort auf die gleiche Frage viel klarer und differenzierter gegeben werden. Daß Paulus dem naturhaften Heilsverständnis seiner Gemeinden und eben damit auch dem Heilsverständnis des außerchristlichen hellenistischen Menschen entgegentritt, war uns schon am Ende des vorigen Abschnittes[2] zu Gesicht gekommen. Wichtiger noch als diese antignostische ist die antijüdische Frontstellung bei Paulus. An Jesus glauben heißt, auf die Werke als auf den Heilsweg, also auf das Geltenwollen, verzichten, wie ja oben[3] eingehender entwickelt worden war. Dies Verständnis der eigenen Situation vor Gott bei Paulus ist eng verwandt mit der nur eben theologisch nicht durchreflektierten Art, wie die älteste Schicht der Jesusworte die Stellung des Menschen vor Gott versteht[4]. Für die ältere Urgemeinde wird es zum mindesten ein kräftiger Abglanz dieser paradoxen Stellung des Menschen vor Gott gewesen sein, der zur ersten christologischen Verschlüsselung dieser Lehre, besser: dieses Geschehens geführt hat. Was aus dieser paradoxen Stellung des Menschen vor Gott unter den neuen christologischen Verschlüsselungen der vorpaulinischen hellenistischen Christen geworden ist, wissen wir nicht genau; vermutlich hat ein mehr vages als paradoxes Nebeneinander des durch Jesus vermittelten Heils und der im Grundstock jüdischen, diatribe-mäßig dann angefüllten Paränese vorgelegen[5]. Bei Paulus ist das aus den Anfängen der Jesus-Bewegung bekannte Paradox auf einmal wieder da. Es ist dem Paulus bestimmt nicht vom historischen Jesus her vermittelt[6]. Denn die theologische Nomen-

[1] Für das wandelbare ethische Niveau der Isis-Religion s. etwa F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, [2]1914, S. 105–109.

[2] Siehe S. 363. [3] Siehe unter Teil I.

[4] Siehe S. 364 f. [5] Siehe S. 363 f.

[6] Paulus ist sich bei der von ihm gegebenen Interpretation seiner Christologie nicht bewußt, das Phänomen des irdischen Jesus auszulegen. Jesu χάρις (2. Kor. 8, 9), Jesu διακονεῖν (Röm. 15, 8) wird exemplifiziert am Armwerden, an der Sen-

klatur bei Paulus dafür ist eine ganz andere als die des historischen Jesus. Dies Paradox ist zudem jetzt bei Paulus – anders als beim historischen Jesus – theologisch durchreflektiert; die Absage an den jüdischen Heilsweg ist nun auf konsequente Formeln gebracht. Hier, im Verständnis der Situation des Menschen vor Gott, haben wir also eine Analogie zwischen Jesus und Paulus; eine zwar nicht historisch vermittelte, aber eine faktische. Die Christologie dagegen hat sich verändert: das vorchristologische Stadium der ältesten Jesus-Tradition ist der christologischen Verschlüsselung gewichen, die zunächst in jüdischer, dann in hellenistischer Chiffre erfolgte.

Daß dies Selbstverständnis des Menschen vor Gott die entscheidende Konstante darstellt, wird besonders deutlich, wenn man sich die Frage vorlegt, ob mit der Terminologie und der Vorstellungsweise, die das hellenistische Christentum und mit ihm Paulus aus der hellenistisch-orientalischen Welt für den Bau der Christologie übernahm, gleichzeitig auch die Art und Weise rezipiert wurde, wie der Mensch vor Gott seine Existenz versteht. Das Selbstverständnis, welches der hellenistisch-orientalische außerchristliche Mensch mit der Anwendung jener gottheitlichen Titulaturen und Vorstellungsweisen verband, liegt für uns völlig offen zutage. Es läßt sich im wesentlichen in zwei Aussagen zusammenfassen: der Mensch ist göttlich; und: der Mensch soll die Tugend üben.

Die gottheitlichen Titulaturen und Vorstellungsweisen besagen auf hellenistisch-orientalischem Boden: *der Mensch ist göttlich.* Das kann vom Menschen schlechthin behauptet werden. Die Seele gilt als von Natur göttlich, sie kommt von den Göttern und geht zu den Göttern[1]. Der nach seinem Tode erschienene Apollonius belehrt den zweifelnden Jüngling über die Unsterblichkeit der Seele[2], wie die Lehre dieses *θεῖος ἀνήρ* nach Philostrat überhaupt das Ziel verfolgt, die Menschen auf ihrem vom Schicksal bestimmten Wege getrost und ihrer Natur, nämlich der Unsterblichkeit der Seele, bewußt zu machen[3]. Diese

dung des *Präexistenten:* nur in Röm. 15, 3 klingt die Passion Jesu als Beispiel für das Auferbauen des Bruders an.

[1] Die *ψυχαί* steigen leiblos *κατὰ φύσιν καὶ δίκην θείαν* empor von einer je niederen zu einer je höheren Stufe im Rahmen jener Rangfolge, welche von Menschen über Heroen und Dämonen zu Göttern führt (Plutarch, Vit. Romul. 28). *ἥκει* (scl. die Seele als *αἰῶνος εἴδωλον*) *γὰρ ἐκεῖθεν* (scl. *ἐκ θεῶν*), *ἐκεῖ δ' ἄνεισιν* (Plutarch, Vit. Romul. 28; s. auch S. 366 Anm. 6).

[2] *περὶ ψυχῆς δὲ, ὡς ἀθάνατος εἴη, ... τὸ δὲ μειράκιον οὐδαμῶς τῇ τῆς ψυχῆς ἀθανασίᾳ ξυντιθέμενον . . . ἀναφῆναί μοι τὸν ὑπὲρ ψυχῆς λόγον . . .* (Der erscheinende Apollonius) *περὶ ψυχῆς ῥαψῳδεῖ θαυμάσια . . . ἔοικεν ἐμοὶ μόνῳ διαλεξόμενος ἥκειν, ὑπὲρ ὧν μὴ ἐπίστευον* (Philostr., Vit. Ap. VIII 31).

[3] *ἵν' εὔθυμοί τε καὶ τὴν αὑτῶν φύσιν εἰδότες, οἳ τάττουσι Μοῖραι, πορευοίμεθα* (Philostr., Vit. Ap. VIII 31).

Göttlichkeit kann aber auch der Gesamtheit abgesprochen und nur einigen wenigen Pneumatikern zuerkannt werden, wie das im Denken der hellenistisch-orientalischen Gnosis geschieht[1]. Von diesen Pneumatikern speziell gilt dann, was der Apollonius des Philostrat über sich gelehrt zu haben abstreitet, die göttliche Herkunft und nach dem Tode der Wiederaufstieg der Seele[2]; sie gehören von Natur zu Gott[3].

Die gottheitlichen Titulaturen und Vorstellungsweisen besagen auf hellenistisch-orientalischem Boden: *der Mensch soll die Tugend üben.* Der dem Proklus erscheinende Romulus läßt die Stadt nicht verwaist zurück, sondern ermahnt als gnädiger Quirinischer Gott, wie seine dem Proklus aufgetragene Botschaft besagt, die Römer zu *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία*[4]; neben den Seelen gewinnen, so versichert Plutarch, die *ἀρεταί* in jener oben genannten Rangfolge[5] die nächst höhere Stufe[6], so daß also der Besitz der Seele und die Güte des Handelns als Begründung für die Göttlichkeit des Menschen Hand in Hand gehen. Pythagoras, gilt den Krotoniaten als göttergleich, weil seine Reden den Eifer für ein weises Leben, die Tapferkeit, die Beharrlichkeit und die andern Tugenden wecken wollen[7]. Die Übernahme der Arbeiten durch Herakles, den Zeus-Sohn[8], ist beispielhaft, weil Herakles dabei ohne Besitz und ein Alleingänger war[9]; von ihm gilt in gleicher Weise, was Epiktet an Odysseus veranschaulicht: er leitet an zum Vertrauen auf die eigene *ἀλκή*, die darin besteht, daß der Mensch zwischen den Dingen, die in seine Hand gegeben sind, und denen, bei welchen das nicht der Fall ist, zu scheiden weiß[10]. Die durch Herakles vollbrachte Todesüberwindung[11] gilt der ungebeugten Mannhaftigkeit und ruft die

---

[1] Vgl. die „Perle" im Seelenhymnus der Thom. Akt. 108–113; s. auch das Material bei R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen, ZNW 24 (1925), S. 131–133.

[2] *οὔτε γάρ, ἐς ὅ τι ἢ ἐξ ὅτου μετέβαλον ἢ μεταβαλεῖ μοι ἡ ψυχή, διελέχθην ἐν Ἕλλησι* (Philostr., Vit. Ap. VIII 7, 7).

[3] *τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σῳζόμενον* (Clemens, Excerpta ex Theodoto 56, 3).

[4] *ὅτι σωφροσύνην μετ' ἀνδρείας ἀσκοῦντες, ἐπὶ πλεῖστον ἀφίξονται ἀνθρωπίνης δυνάμεως. ἐγὼ δ' ὑμῖν εὐμενὴς ἔσομαι δαίμων Κυρῖνος* (Plutarch, Vit. Romul. 28).

[5] Siehe S. 365 Anm. 1.

[6] *. . . τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ψυχὰς . . . ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δ' ἡρώων εἰς δαίμονας, ἐκ δὲ δαιμόνων . . . εἰς θεοὺς ἀναφέρεσθαι* (Plutarch, Vit. Romul. 28).

[7] *ὅτι ὁ αὐτὸς* (scl. Pythagoras) *πολλὰ καὶ ἄλλα διαλεγόμενος πρὸς βίου σώφρονος ζῆλον καὶ πρὸς ἀνδρείαν τε καὶ καρτερίαν, ἔτι δὲ ἄλλας ἀρετάς, ἴσα θεοῖς παρὰ τοῖς Κροτωνιάταις ἐτιμᾶτο* (Diodor X 9, 9 [ed. Oldfather]).

[8] Siehe S. 353 Anm. 3.

[9] *καὶ ταῦτα ἐποίει καὶ γυμνὸς καὶ μόνος* (Epikt., Diss. III 26, 32).

[10] *τίνι πεποιθώς; . . ἀλκῇ τῇ ἐαυτοῦ, τοῦτ' ἔστι δόγμασι (περὶ) τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν* (Epikt., Diss. III 26, 34). Vgl. F. Pfister, Herakles und Christus (aaO S. 43): schon der Kyniker Antisthenes machte Herakles zum Muster eines von der Philosophie bestimmten Lebens.

[11] Siehe S. 358 Anm. 12.

Tapferen auf[1]. Der *θεῖος ἀνήρ* Apollonius spricht die ethische Norm direkt aus: als götternah und göttlich gelten die Besitzer der von der Gottheit stammenden Tugenden[2]; die Guten, d. h. im Zusammenhange die die andern zum rechten Tun Anleitenden unter den Menschen haben etwas Gotthaftes an sich, wie Lykurg, weil er ein tüchtiger Mann ist, von Apoll Gott genannt wird[3]. Zwar weiß man, daß der Mensch nicht ohne Fehl sein kann[4]. Angesichts dessen bewahrt die Tugendlehre sich ihr Konzept, indem man das Streben nach der Fehllosigkeit für ausreichend erklärt[5]. Wo die Hoffnung auf Heilung, auf Besserung des Wandels nicht gegeben ist, da zieht der die Tugend lehrende Philosoph sich zurück[6]. Die Göttlichkeit des Menschen als Qualität seines inneren Wesens und als Aufgegebensein der Tugend, dies Selbstverständnis des Menschen steht hinter dem Gebrauch gottheitlicher Titulaturen und Vorstellungsweisen auf hellenistisch-orientalischem Boden.

Daß das alles mit Paulus nichts zu tun hat, braucht hier – nachdem das der paulinischen Christologie korrespondierende Selbstverständnis des Menschen bereits oben[7] entwickelt wurde – nur eben noch gesagt zu werden. Der Mensch gilt für Paulus als verloren unbeschadet seiner Innerlichkeit, die von Paulus denn auch nicht als göttlich, sondern als sarkisch verstanden wird. Auch das neue Leben, das Heil, ist nicht eine göttliche Gegebenheit, an welcher er sakramental-dinghaft Anteil bekäme[8]. Die Entscheidung hinwiederum, welche dem Menschen, der das Heil gewinnen will, abverlangt wird, ist bei Paulus nicht das Ja zum Praktizieren der Tugend und der tapferen oder asketischen Lebenshaltung. Sie ist vielmehr die Anerkenntnis dessen, daß der in Auflehnung gegen Gott befindliche Mensch der von Gott Angenommene und Beschenkte ist, und erst auf der Basis dieses dem Menschen ver-

---

[1] Typischerweise in dem das Wesentliche resümierenden Schlußchor:
Nunquam Stygias fertur ad umbras
Inclita virtus. Vivite, fortes! (Seneca, Hercules Oetaeus 1985 f.)

[2] *τάς τε ἀρετὰς θεόθεν ἥκειν . . ., καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν ἀγχιθέους τε εἶναι καὶ θείους* (Philostr., Vit. Ap. VIII 7, 7).

[3] *τοὺς ἀγαθοὺς τῶν ἀνθρώπων θεοῦ τι ἔχειν . . . ψηφίζεται* (scl. Apoll dem Lykurg) *τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην* (scl. *θεός*), *ὡς ἀνδρὶ ἀγαθῷ* (Philostr., Vit. Ap. VIII 7, 7).

[4] *ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; ἀμήχανον* (Epikt., Diss. IV 12, 19). Demonax *ἡγεῖτο γὰρ ἀνθρώπου μὲν εἶναι τὸ ἁμαρτάνειν* (Lukian, Demonax 7).

[5] *ἐκεῖνο δυνατὸν πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς . . . μηδέποτ' ἀνιέντες ταύτην τὴν προσοχὴν ὀλίγων ἁμαστημάτων ἐκτὸς ἐσόμεθα* (Epikt., Diss. IV 12, 19).

[6] *μόνοις ἐξιστάμενος* (scl. Demonax) *ὁπόσοι ἂν ἐδόκουν αὐτῷ ὑπὲρ τὴν τῆς θεραπείας ἐλπίδα διαμαρτάνειν* (Lukian, Demonax 10; auf diese und die vorherige Demonax-Stelle wurde ich hingewiesen durch die Dissertation von Dieter Betz: „Lukian von Samosata und das NT").

[7] Siehe unter Teil I. [8] Siehe oben S. 363.

wehrten ethischen Geltenwollens erhebt sich bei Paulus die Paränese[1]. Für Paulus jedenfalls wird man eindeutig sagen können: die christologische Vorstellungsweise hat er, in Anlehnung an die hellenistische Gemeinde, der hellenistisch-orientalischen Umwelt entnommen; das mit solcher Ausdrucksweise im außerchristlichen Hellenismus verbundene Selbstverständnis des Menschen vor Gott aber hat er dabei ganz sicher nicht in gleicher Weise rezipiert. Darum wird man, faßt man die Stellung des Menschen vor Gott beim historischen Jesus ins Auge[2], formulieren dürfen: die Anthropologie ist – obwohl dem Paulus nicht historisch durch Mitteilung der Predigt Jesu vermittelt[3] – die Konstante; die Christologie dagegen ist die Variable.

VI. Johannes

Die johanneische Christologie liefert den Beweis für beide Seiten der These. Die Titulatur für Jesus ist nun teils neu (Jesus als *ὁ λόγος*) – gemessen am bisherigen hellenistischen Status und an Paulus –, teils, soweit sie an bisher Gebräuchliches anknüpft, beträchtlich erweitert (z. B. Jesus als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*[4]). Ebenso hat sich die Anwendung der Vorstellungen des gnostischen Erlösermythus auf Jesus, die in den Grundzügen im vorpaulinischen christlichen Hellenismus vorliegen[5], nun dem Umfange nach beträchtlich erweitert[6]. Das programmatische Ich-bin-Wort ist zu *der* Redeweise des johanneischen Jesus geworden; das Glauben an Jesus ist nun bei Johannes *die* sachgemäße Antwort auf das christologische Kerygma[7]. Die hellenistisch-gnostische Herkunft dieser neuen und erweiterten Titulaturen braucht nach der Forschungsgeschichte der letzten 40 Jahre nicht nochmals bewiesen zu werden[8]. Die Christologie ist die Variable.

Wie versteht der Fromme der außerchristlich-gnostischen Konzeption seine eigene Situation vor der Gottheit? Ohne die erlösende Wiedergeburt weiß er sich verloren. Seine Verlorenheit ist das Verhaftetsein seines unweltlichen Ichs an die materielle Welt, an den dreidimensionalen Leib. Dieser Verhaftung wird er entrissen nicht durch diskursives Denken, sondern durch die Ekstase. Sie bringt den Eintritt in das wahre Sein, das nicht lehrbar, sondern nur durch Rückerinne-

---

[1] Vgl. H. Braun, Exegetische Randglossen zum 1. Korintherbrief in: Theol. viator., 1948/49, S. 34–39.
[2] Siehe unter Teil II. [3] Siehe oben S. 364 Anm. 6.
[4] Siehe R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen, ZNW 24 (1925), S. 138 f.
[5] Siehe S. 352 Anm. 5. [6] Siehe R. Bultmann, ZNW 24 (1925), S. 104–138.
[7] Vgl. R. Bultmann, ThW VI, S. 224 unten.
[8] Siehe S. 352 Anm. 5; S. 368 Anm. 4 und 6.

rung andeutbar ist. Dies wahre Sein ist die Aufhebung der konkreten Existenz mit ihren Sinnesfunktionen; die Kontinuität zwischen welthaftem und neuem Sein entfällt. Das neue Sein greift vielmehr über die Episode der Körperlichkeit zurück. Der Fromme wird Gott, weil er das Göttliche, wenn auch als schlafendes und verdecktes, in sich trug[1].

Wieder wird deutlich, daß das vierte Evangelium bei aller Anlehnung an die Vorstellungen von der gnostischen Erlösergestalt weit davon entfernt ist, für den johanneischen Glaubenden das gnostische Selbstverständnis einfach mit zu übernehmen. Dieser Tatbestand ist um so beachtlicher, als auch im Selbstverständnis der johanneische Kreis eine gute Wegstrecke mit der Gnosis zusammengeht. Die Verfallenheit des Seins, die Unerläßlichkeit der Wiedergeburt für das auch als *γινώσκειν* bezeichnete Heil, das dualistische Schema, das sind die den beiden Seiten gemeinsamen Termini und Aussagen. Aber was heißt bei Johannes an Jesus glauben? Doch das Annehmen des *ἐγώ εἰμι* des Offenbarers in einem sehr pointierten Sinne: der Verzicht auf das Leben aus dem Gegebenen (Joh. 2, 23 f.; 4, 15; 6, 26), die Anerkenntnis, daß nur das Wunder die neue Existenz begründet (Joh. 3, 8. 14–16), die Einsicht[2], daß der Offenbarer es ist, der allein das Heil, die Gotteswirklichkeit schenkt (Joh. 11, 25; 14, 6; 15, 1). Das Ja zu solcher Christologie meint aber gerade nicht das Ja zu einer Göttlichkeit des Menschen, durch welche als durch eine physische Gegebenheit[3] die Erlösung ermöglicht wird. An Jesus im Sinne des vierten Evangeliums glauben heißt vielmehr, sich ohne Vorbehalt als blind wissen (Joh. 9, 40 f.). Die Wiedergeburt ist nicht bezogen auf die Göttlichkeit des Menschen, sondern auf die Liebestat Gottes, die in der Sendung Jesu besteht und sich an den *κόσμος* als an die *abgefallenen* Menschen wendet (Joh. 3, 16). Diese Sendung Jesu ist die Zumutung des Paradoxes für den Menschen[4]. Denn der im Sinne der Gnosis als herabgestiegener und wieder aufsteigender Erlöser beschriebene Je-

---

[1] Siehe S. 366 Anm. 3. Ferner das Perlenlied: Thom. Akt. 112–113; weiteres bei R. Bultmann, ZNW 24 (1925), S. 140. Das Selbstverständnis des Gnostikers wurde oben mit Aussagen des 1. und 13. Traktates aus dem Corpus Hermeticum beschrieben; das Fehlen einer geschichtlichen Erlösergestalt in diesen Traktaten braucht kein Hinderungsgrund zu sein, ihnen das typisch gnostische Selbstverständnis zu entnehmen. Für die Einzelbelege s. H. Braun, Literaranalyse und theolog. Schichtung im 1. Johannesbrief, ZThK 48 (1951), S. 280 f.

[2] Das Glauben ist bei Joh. ein erkennendes Glauben, s. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1937 ff., S. 333 Anm. 6.

[3] Siehe S. 369 Anm. 1.

[4] Daher die für das Joh. Evangelium typischen Mißverständnisse der Umwelt und der Jünger gegenüber Jesus.

sus ist gerade nach dem vierten Evangelium der „pure Mensch“[1]. An ihn glauben heißt zwar nicht, die gnostische Metaphysik dieser Christologie notwendigerweise übernehmen; es heißt aber, die Gegenständlichkeit des mitgebrachten Wissens um Gott sich zerbrechen zu lassen, also nicht mehr sich als von Natur in der Wahrheit und im Lichte und im Leben existierend zu verstehen. Das Ja zur paradoxen johanneischen Christologie (der *σὰρξ γενόμενος*, der pure Mensch, als die ausschließliche Gotteswirklichkeit) ist also nicht das Ja zu einem logischen „credo, quia absurdum“; es ist das Ja zu der nur durch das Jenseits von mir wendbaren eigenen Verlorenheit. Und damit geht Hand in Hand ein Offensein für den Bruder im jeweiligen Akt der Liebe (Joh. 13, 34 f. und der 1. Joh.[2]). Diese nur auf den Offenbarer angewiesene Verlorenheit des Glaubenden bei Johannes und sein konkretes *ἀγαπᾶν* gegenüber dem Bruder hat mit dem Selbstverständnis des gnostischen Wiedergeborenen, der ein *φύσει σῳζόμενον* ist und für den mit der gegenständlichen Existenz auch der Bruder die Bedeutung verloren hat, nichts zu tun.

Aber ist mit der Konstatierung dieser wesentlichen Differenz zwischen dem johanneischen Glaubenden und dem gnostischen Wiedergeborenen denn nun schon gesagt, daß das johanneische Selbstverständnis mit dem für den irdischen Jesus und für Paulus festgestellten konform geht? Darf man denn im Blick auf diese drei zentralen Komplexe des Neuen Testaments (Synoptiker, Paulus, Johannes) vom Selbstverständnis des Menschen als von der Konstanten – im Unterschied zu der Variablen der Christologie – sprechen? Das Verständnis des Eschatons als des zeitlich in Bälde bevorstehenden Endgerichts und Endheils, wie es für Jesus, für die ältere palästinensische und hellenistische Gemeinde und für Paulus selbstverständlich war, ist für das johanneische Schrifttum doch dahin; Joh. 3, 17–21, Joh. 5, 24 und Joh. 11, 25 zeigen an, wie stark der Ton jetzt auf *dem* Gericht liegt, welches in der Stellungnahme zur Verkündigung sich abspielt[3]. Die den historischen Jesus bewegenden Fragen nach der Tora-Verschärfung und sein Ja zum am ha ares[4], also all das, was in den Synoptikern noch deutlich aus der Periode des historischen Jesus nachklingt[5], ist hier bei Johannes ebenso verschwunden wie die explizite paulinische Konzeption von der Aufhebung der Tora als des Heilsweges und von

[1] Siehe R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, S. 40 f.

[2] Vgl. H. Braun, Literaranalyse, ZThK 48 (1951), S. 274. 291.

[3] Selbst wer Joh. 5, 28 f. und 12, 48, die wenigen von einer im zeitlichen Voraus liegenden Eschatologie handelnden Stellen, literarisch für primär halten wollte, müßte die starke Aktualisierung der johanneischen Eschatologie zugeben.

[4] Gerade noch nachhallend in Joh. 7, 49.

[5] Siehe oben unter Teil II.

dem gebotenen Verzicht auf das Geltenwollen[1]. Ist das Selbstverständnis des Glaubenden im Neuen Testament wirklich die Konstante?

VII. Das glaubende Selbstverständnis und die Geschichte

Mir scheint diese Frage eindeutig bejaht werden zu müssen, wenn man von der in allen drei Blöcken (Synoptiker, Paulus, Johannes) – zugegebenermaßen – differierenden Terminologie zurückfragt nach der dahinterliegenden Intention. Alle drei denken gerade über die intensivierten religiösen Möglichkeiten des Menschen sehr kritisch; die Nomenklatur dafür geht zwar bei den genannten drei Kreisen beträchtlich auseinander, aber typischerweise hat die Umformung den Gerichtsgedanken, den apokalyptischen Ausdruck für die Kritik an der menschlichen Möglichkeit, bei aller Entmythisierung im vierten Evangelium gerade radikalisiert[2]. Und alle drei lassen das Heil zustande kommen nur durch das Jenseits des Menschen, durch das streng als solches genommene unerwartbare Geschehen. Dies den Menschen haltende Geschehen ist auf dem Boden der ältesten synoptischen Schicht das Ja Gottes, das Jesus von Nazareth mit den Menschen lebt; dies Ja ist in den weiteren Etappen der Entwicklung zwar christologisch-metaphysisch in zunehmendem Umfange verschlüsselt, ist aber immer gemeint, wenn vom Glauben an Jesus in den verschiedenen Etappen der christologischen Entwicklung die Rede ist.

Natürlich ist es auch für das johanneische Schrifttum abwegig, diese Konstanz des neutestamentlichen glaubenden Selbstverständnisses durch eine historisch kontinuierliche Tradition vom irdischen Jesus her vermittelt sein zu lassen; der johanneische Befund[3] steht all solchen Versuchen deutlich entgegen. Schon für den historischen Jesus und Paulus war ja oben[4] im glaubenden Selbstverständnis eine Konstanz zu konstatieren, welche sich gerade nicht aus historischer Kontinuität erklärt. Ist dann das wesentliche Christianum, die neutestamentliche Konstante des glaubenden Selbstverständnisses, vielleicht doch eine Idee? Wird diese Lösung nicht nahegelegt gerade dann, wenn die unerläßliche kritische Betrachtung die Annahme einer gleichbleibenden Lehrausprägung verbietet, welche vom historischen Jesus her über Mittelglieder zu Paulus und dann zum johanneischen Schrifttum vermittelt worden wäre? In einer solchen Lösung, in der Annahme einer sich durchhaltenden Idee, würde sich dann wie in einem Brennpunkt ja auch gleich all das an Vorwürfen sammeln, was

[1] Siehe oben unter Teil I.
[2] Siehe S. 370 unten.
[3] Siehe S. 369 f.
[4] Siehe S. 364 f.

immer wieder gegen die historisch-kritische Betrachtung und gegen eine Interpretation mit Hilfe des Begriffs des glaubenden Selbstverständnisses eingewendet wird: das Endergebnis ist „nur" die Idee! Läuft die neutestamentliche Konstante des glaubenden Selbstverständnisses auf die *Idee* der Verlorenheit des Menschen, auf die *Idee* seines Gehaltenseins durch das jenseitige Wunder hinaus?

Für den Begriff der Idee ist konstitutiv, daß etwas für alle gilt und ihnen nur zum Bewußtsein gebracht zu werden braucht. Die Gültigkeit hat dann statt, ohne daß die Vermittlung dieses Inhaltes für seine Gültigkeit eine Bedeutung besitzt. Geht es in der Idee um Fragen des Ethos, so besteht die Teilhabe des Menschen an solcher Idee in einer schrittweisen Annäherung an das als Idee erfaßte Soll[1].

Daß, an den genannten beiden Testen gemessen, das mit den christologischen Aussagen verbundene glaubende Selbstverständnis im Neuen Testament keine Idee ist, liegt auf der Hand. Die Verlorenheit des Menschen wird bei Jesus, bei Paulus und im vierten Evangelium auf der Basis des wahren bzw. des gegenwärtigen Heils *gepredigt;* der diese Predigt Annehmende nimmt sie nicht als allgemeine Wahrheit, sondern als richtende Wahrheit über *sein* Leben an. Das Heil, also Jesu Gemeinschaft mit den Sündern, die Rechtfertigung des Gottlosen bei Paulus, die radikale Veränderung des Woher der Existenz im vierten Evangelium würden geradezu in ihr Gegenteil verkehrt, nähme man ihnen ihren je und je sich vollziehenden Ereignis-Charakter und machte man sie zu allgemeinen Wahrheiten. Es handelt sich bei diesen Aussagen gerade nicht um ewige Wahrheiten, welche, einmal zur Kenntnis gebracht, des weiteren theoretisch einleuchten. Ihr lebendiges Erfassen bleibt gebunden an den immer neuen Vollzug ihres Verkündetwerdens. Auch das trifft für das glaubende Selbstverständnis des Menschen keineswegs zu, daß der Glaubende sich dem Heil in einem schrittweisen Prozeß nähere. Das Ja Gottes zum am ha ares, in den Synoptikern durch Jesu Tun und Reden signalisiert, die Rechtfertigung des Sünders bei Paulus, das Haben des Lebens bei Johannes, – das sind nicht Annäherungswerte, sondern die tragende Basis, auf der danach die Paränese und die dann allerdings relative ethische Praxis ruhen. Eine Idee – das wird man mit Sicherheit sagen können – ist das glaubende Selbstverständnis im Neuen Testament nicht; es müßte denn aufhören zu sein, was es seinem Wesen nach ist.

Aber historisch vermittelt ist dies Selbstverständnis doch auch nicht,

[1] Typisch dafür die schon oben (S. 367 Anm. 4.5) zitierte Epiktet-Stelle: *δυνατὸν ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; ἀμήχανον, ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς* (Diss. IV 12, 19).

wie wir für Paulus und das vierte Evangelium in ihrem Verhältnis zum historischen Jesus oben doch unausweichbar feststellen mußten. Die hier sich ergebende Verlegenheit, welche denn auch immer wieder zu der von uns jetzt als Fehllösung erkannten Auskunft führt, es handle sich hier um eine Idee, ist eine Schein-Aporie. Sie lebt von der verkehrten Voraussetzung, es gebe hier nur zwei Möglichkeiten, das historische Tradiert- und Vermitteltsein einerseits und die Idee andererseits. Das glaubende Selbstverständnis des Neuen Testaments dagegen gehört jener dritten Kategorie von Phänomenen an, welche, wie mein Verhältnis zu meinem Vater, zu meiner Frau, zu meinem Freund, weder unter die Idee noch unter das Tradierte fallen: es sind Phänomene, die sich begeben und erst in ihrem Sichbegeben gültig und bindend werden. Das glaubende Selbstverständnis des Neuen Testaments ist ein je und je sich vollziehendes Begebnis und Ereignis.

Welches ist das hic et nunc, in welchem das glaubende Selbstverständnis des Menschen, wie es im Neuen Testament die Konstante bildet, sich vollzieht? Es kann kein Zweifel bestehen, daß dies ereignishafte Selbstverständnis an den Namen Jesu von Nazareth als eines wirklichen Menschen geheftet ist. Das Christus- und Kyrios-Bekenntnis der paulinischen Gemeinden, so wenig konkrete Züge aus der evangelienmäßigen vita Jesu darin enthalten sein mögen, richtet sich auf das Leben und Sterben (Röm. 1, 1–4; 1. Kor. 12, 3; 11, 23–26) dieses konkreten *Ἰησοῦς*. Von daher kommt das Moment der Tradition in die neutestamentliche Verkündigung und hat auch sein Recht. Eben dieser Jesus wird in den Synoptikern und im vierten Evangelium als redend und handelnd, also sehr konkret als Mensch, im vierten Evangelium ausdrücklich als der *σὰρξ γενόμενος* (Joh. 1, 14) dargestellt. Aber in eben dieser Darstellung wird die Tradition nun in einer sehr freien Weise modifiziert. Der Osterglaube bestimmt die Prädizierung Jesu und die Darstellung seines Lebens in steigendem Maße; die Tradition von dem Menschen Jesus und die religionsgeschichtlich vorgegebenen Aussageweisen schießen nun zusammen. Der Erhöhte, mit dem der Vollzug des dem Neuen Testament eigenen menschlichen Selbstverständnisses verbunden ist, gilt als der Historische. Was ist zu dieser Gleichung zu sagen? Hier schürzt sich denkerisch der Knoten des christologischen Problems.

Die Gleichsetzung des Erhöhten mit Jesus erwächst aus einem doppelten Aspekt. Man wird nicht bestreiten dürfen, daß in ihr auch das Bestreben zum Zuge kommt, die Tatsächlichkeit des Glaubens an den Erhöhten zu sichern und damit das qualifizierte Selbstverständnis des Glaubenden zu fundieren. Dies Interesse ist im Spiel, wenn Paulus auf

die Befragbarkeit der Empfänger der Ostervisionen verweist (1. Kor. 15, 6)[1], wenn die späteren Zusätze zum vierten Evangelium (Joh. 19, 34 f.; 21, 24)[2] die Glaubwürdigkeit des Zeugen konstatieren, wenn die Autopsie den faktischen Charakter der Verklärung und im ganzen die Gesichertheit des kirchlichen Lehramtes durch die Tradition unterstreichen soll (2. Petr. 1, 16–18)[3]. Der Historiker wird zu solchen Texten nur nein sagen können, weil er die in ihnen vorausgesetzte Kontinuität der Tradition vom historischen Jesus her zum erhöhten Herrn hin mit Recht bezweifelt. Der Theologe aber wird sich gerade von dem Interesse distanzieren, welches solche Texte leitet; von dem Bestreben, den Glauben durch Fakten historischer Art, durch Tradition, zu sichern.

Doch die zur Verhandlung stehende Gleichsetzung des Erhöhten mit Jesus hat nicht nur die eben besprochene, historisch unhaltbare und theologisch bedenkliche Seite. Die im Sinne einer kontinuierlichen historischen Tradition unhaltbare Zurückführung des Erhöhten auf den Historischen hat gleichwohl ihr theologisches Gewicht und Recht. Das wird besonders deutlich, wenn man den Zeitpunkt ins Auge faßt, an welchem die genannte Zurückführung sozusagen mit erhobener Stimme sich vernehmlich zu machen beginnt. Die Anfänge der Gleichsetzung des Erhöhten mit Jesus, also in der alten palästinensischen Urgemeinde, im vorpaulinischen und paulinischen Hellenismus, d. h. in den Synoptikern und im Corpus Paulinum, geschehen noch in einer allerdings langsam schwindenden naiven Zwecklosigkeit: der Menschensohn, der Kyrios ist identisch mit dem *Ἰησοῦς*[4]; wenn die Messianität dann ausdrücklich in das Leben Jesu zurückverlegt wird, ist die bei Markus noch empfundene Verlegenheit über den unmessianischen Charakter des Lebens Jesu und seine aus dieser Verlegenheit erwachsene Theorie vom Messias-Geheimnis bei den andern Synoptikern einer vollen (unhistorischen) planmäßigen Ineinssetzung des Erhöhten mit dem historischen Jesus gewichen[5]. Das leitende theologische Interesse dieser Gleichsetzung kommt recht zutage, d. h. die Naivität dieser Gleichsetzung verschwindet recht erst im johanneischen Aussagenkreis. Zwar geschieht hier die Darstellung des Erhöhten in der Maske des Irdischen noch konsequenter, so daß zwar das Menschsein des johanneischen Jesus betont unterstrichen, jede Konkretion dieses

[1] Siehe H. Braun, Exegetische Randglossen zum 1. Korintherbrief in: Theol. viator., 1948/49, S. 45–48.

[2] Für den 1. Joh. s. auch H. Braun, Literaranalyse, ZThK 48 (1951), S. 286.

[3] Vgl. E. Käsemann, Eine Apologie der urchristl. Eschatologie, ZThK 49 (1952), S. 279 f.

[4] Siehe oben S. 360. [5] Siehe oben S. 345.

Menschseins jedoch zugunsten einer fast schemenhaften und wirklichkeitsfernen Unanschaulichkeit[1] verschwunden ist. Aber diese Gleichsetzung ist nicht mehr naiv zwecklos; sie will etwas. Sie will auch nicht primär die oben[2] beobachtete Sicherung des Glaubens an den Erhöhten und des damit verbundenen glaubenden Selbstverständnisses durch Rückgriff auf eine Garantie bietende Tradition. Die Gleichsetzung wendet sich bei Johannes vielmehr primär gegen die Gnosis. Die das Menschsein Jesu in verschiedener Intensität verneinende Christologie[3] meint aber die Bestreitung der Schöpfung durch Gott (Joh. 1, 3 polemisiert dagegen) und meint die Behauptung, daß der Mensch *φύσει* gerettet wird[4]. Diese Theologumena werden abgelehnt, wenn das vierte Evangelium und besonders der 1. Johannesbrief die Trennung zwischen Jesus und Christus bekämpfen[5]. Der Unterstreichung der *σάρξ* Jesu entspricht im 1. Joh. die Paränese zum konkreten *ποιεῖν* des Christen[6]. Der sich historisch gebende Rückzug auf *'Ιησοῦς* im johanneischen Schrifttum ist also eine nicht primär historisch interessierte Chiffre dafür, daß der Mensch das Heil nicht aus sich, sondern aus einem Jenseits seiner empfängt und bei diesem Heilsempfang gerade in die Konkretheiten des Wandels hineingerufen wird. Das Interesse an dem sich historisch gebenden *'Ιησοῦς* des vierten Evangeliums ist das Interesse an dem antignostischen Wie der Soteriologie. Wie sehr diese Feststellung eines nicht primär historischen Ausgerichtetseins des johanneischen *'Ιησοῦς*[7] zutrifft, wird deutlich, wenn man sich überlegt: das, wofür auf *'Ιησοῦς* bei Johannes verwiesen wird, ist ja nicht das historisch zutreffend und korrekt formulierte soteriologische Anliegen des historischen Jesus, sondern die typisch johanneisch konzipierte Soteriologie. Damit bei Johannes der Mensch das Leben nicht als höhere Naturgabe empfange, zur Abwehr dieses Fehlverständnisses setzt Johannes den Erhöhten und *'Ιησοῦς* in einer historisch allerdings nicht zutreffenden Kontinuität gleich. Das theologisch Gewichtige dieser Gleichsetzung liegt auf der Hand. Die historisch unberechtigte Gleichsetzung des Erhöhten mit *'Ιησοῦς* dient nun dazu, zu verhindern, daß der Begriff des Erhöhten die leere Hülse wird, in welche der religiöse Mensch den Glauben an eine Erlösung hineinpackt, die kraft des eigenen Göttlichseins erfolgt. Schon Paulus wehrte sich leidenschaftlich, im Begriff des Erhöhten einen

[1] Siehe W. Wrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, ²1933, S. 71.
[2] Siehe S. 373 unt.; S. 374 ob. [3] Siehe H. Braun, ZThK 48 (1951), S. 288–290.
[4] Siehe oben S. 368 ff.; S. 369 Anm. 1. [5] Siehe S. 375 Anm. 3.
[6] Siehe H. Braun, ZThK 48 (1951), S. 272 f.; 291 f.
[7] Siehe W. Wrede, aaO S. 70.

Blankoscheck zu sehen, in welchen der Synergismus die ihm genehmen Werte einsetzen dürfe (Gal. 1, 6–9); aber da die Gegner des Galaterbriefs keine gnostische Erlösungslehre anstreben, kann Paulus die Formulierung *Χριστός* der Gegner aufnehmen und führt den Kampf gegen die abzulehnende Soteriologie noch nicht durch Rückgang auf einen antignostisch unterstrichenen *'Ιησοῦς*. Im vierten Evangelium liegt dieser Rückgriff dann vor. Sein theologisches Recht ist das Recht der eben entwickelten antignostischen Soteriologie.

Ist die Chiffre *'Ιησοῦς*, welche von der johanneischen Soteriologie für ihr Anliegen gewählt wird, nun Willkür? Man kann die Frage zum mindesten auch für Paulus stellen; denn auch für ihn ist der mit dem spezifischen Selbstverständnis des Glaubenden verklammerte erhöhte Heilsträger der – wenn auch noch nicht im Gegensatz zur Gnosis besonders als solcher unterstrichene – Mensch *'Ιησοῦς*[1]. Bei beiden, bei Paulus und im johanneischen Kreis, fließt aber das je typische Selbstverständnis des Menschen, die Soteriologie, nicht aus einer vom historischen Jesus herstammenden, auf ihn also historisch kontinuierlich zurückgehenden Heilslehre. Ist daher die Verbindung der Aussagen über die Stellung des Menschen vor Gott mit der Heilsbedeutung des Erhöhten, der nun aber zugleich als *'Ιησοῦς*, also als konkreter Mensch, bezeichnet wird, nicht doch eine nicht zu rechtfertigende Willkür?

Die Verneinung dieser Frage, also die Rechtfertigung des *'Ιησοῦς* für die paulinische und johanneische Christologie und Anthropologie, wird differenzieren müssen. Die Kontinuität der Titulatur, mithin die Kontinuität der mit der Person Jesu verbundenen Vorstellungen, ist eindeutig nicht gegeben. Auch das, wofür die variable christologische Terminologie gut steht, also die Art, wie der Mensch sich vor Gott versteht, ist nicht vom historischen Jesus zu Paulus und zum johanneischen Kreise tradiert worden; die je sehr verschiedene Formulierung läßt darüber keinen Zweifel zu. Und doch besteht in den drei genannten Kreisen – beim historischen Jesus, bei Paulus und im johanneischen Schrifttum – eine auffallende Konstanz in der Art des Selbstverständnisses des Menschen[2]. Die Nomenklaturen dafür weichen so weit voneinander ab, daß eine historisch vermittelte Tradition als die einende Klammer ausschalten muß. Die pointiert kritische Haltung gegenüber auch dem frommen Tun des Menschen und die Begründung des menschlichen Heils im radikalen Außerhalb des Menschen – das hat Jesus von Nazareth getan und gelehrt, das meint die paulinische und johanneische Soteriologie je in ihrer typischen

[1] Siehe S. 373.

[2] Siehe S. 371.

Terminologie. Der historische Jesus, Paulus und das johanneische Schrifttum, sie *lehren* – in sehr verschiedener Form – das gleiche über die Lage des Menschen vor Gott. Soweit wird auch ein objektiv historisches Urteil in seiner Feststellung gehen können.

Anders steht es um die Zuständigkeit für das Urteil, daß der in der genannten Weise sich verstehende Mensch es in diesem spezifischen Sichverstehen mit *dem* Erhöhten zu tun hat, welcher eben Jesus von Nazareth ist. Das Urteil „der Erhöhte *ist* Jesus" wird nicht von außen gewonnen; es ist ein Bekenntnis. Dies Bekenntnis setzt eine nicht nur beobachtende Haltung gegenüber dem genannten Selbstverständnis voraus; der Bekennende bekennt für *sich* Verlorenheit und Heil, für *sich* das Wahrsein des neutestamentlichen Selbstverständnisses. Er bekennt damit auch im strengen Sinne, daß ihm dies Selbstverständnis von außerhalb seiner zugekommen ist. Das Heil und damit die Einsicht in seine ihm jetzt erst erschlossene Verlorenheit ist ein Geschehnis. Solch Geschehnis vermittelte der historische Jesus dem am ha ares, mit welchem er als Freund lebte; solch Geschehnis vermitteln die dann christologisch chiffrierten Predigten der paulinischen und johanneischen Kreise. Der Bekennende, der die verschiedenen christologischen Titel und Vorstellungsweisen auf Jesus von Nazareth bezieht, gebraucht solche Formeln also in einem doppelten Wissen. Er weiß um die grundsätzliche Gleichheit dessen, was ihm in seinem spezifischen Selbstverständnis widerfährt, und dessen, was sich um Jesus von Nazareth begab; und er weiß damit um das pointierte Von-außerhalb-seiner dieses Selbstverständnisses. Mit der Beziehung von „Christus" und „Kyrios" und „Gottessohn" auf Jesus bekennt er, daß Jesus je und je geschehen will. Er behauptet aber nicht eine historisch vermittelte, eine tradierte Kontinuierlichkeit solches jeweiligen Geschehens.

Zur Revision der theologischen Lehre von den Ordnungen

Von Erwin Eugen Schneider

Für unser Leben sind uns die Gebote Gottes gegeben und aufgegeben, ist uns das Evangelium verheißen und erfüllt. Dazwischen gegeben und aufgegeben sind uns aber auch die „Ordnungen" und *das* „Gesetz". Doch will uns innerhalb der Ordnungen und über das Gesetz

hinaus das Evangelium helfen, daß wir jene je mehr in Ordnung bringen und dieses zugleich erfüllen. – Unser Nachdenken über die Ordnungen wird aber keineswegs in ähnlichem Maße durch Aussagen der Bibel unterstützt, wie etwa unser Nachdenken über „Gesetz und Evangelium". Auch ist es in der modernen theologischen Literatur noch nicht zu einem Abschluß des Gespräches darüber gekommen, obwohl es eigentlich an der Zeit wäre, da die Theologie sich schon in der Epoche der Scholastik und sodann im reformatorischen Lager mit diesem Thema beschäftigt hat und auch die Moderne ihm ihre besondere Aufmerksamkeit schenkt. Sie tat das zunächst unter dem Titel „Schöpfungsordnungen". Als solche hätten wir, die an den Schöpfer Himmels und der Erden glauben, fraglos alles anzusprechen, was sich als natürlich geordnet darstellt: die atomare Struktur der Materie, den gestirnten Himmel, das „natürliche System der Elemente", das ganze geregelte Wesen der organischen Funktionen, also den Bios im weitesten Sinne dieses Wortes usw. Doch meint die Theologie *das* gerade nicht, sondern sie spart den Terminus auf für Besonderheiten des sozialen Wesens der Menschheit; und überdies möchte sie diese „Ordnungen" ablesen aus Sätzen der Heiligen Schrift. Sie tut wenigstens so, obzwar sie dort, wo die Bibel selbst ein Ordnungsschema der Schöpfungslehre aufweist, nämlich im „Sechstagewerk" oder in der Verheißung an Noah (Gen. 8, 22), von solchen Ordnungen nicht Gebrauch macht. Nicht einmal das Ziel der biblischen Urordnung „Gott schuf den Menschen sich zum Bilde und schuf sie einen Mann und ein Weib" hat unsere Theologie im Sinne ihrer Ordnungslehre wirklich ausgeschöpft; denn ein ursprünglich von Gott gestiftetes Ethos gilt ihr mehr denn des Menschen Bild, Gestalt und Physis. – Es ist deutlich, daß die theologische Ordnungslehre nicht aus der Heiligen Schrift herstammt, sondern (wie man längst erkannt hat) anknüpft an religionsphilosophische Traditionen, die aus der griechischen Antike herrühren.

I

Um den gegenwärtigen Stand der Debatte zur Frage nach jenen „Ordnungen" zu skizzieren, beginne ich mit einigen Sätzen aus dem Buche Lex naturae des Jesuiten J. Fuchs: Ehe, Volk, Staat samt Strafrecht sind „nicht Sündenordnungen, Notordnungen, Erhaltungsordnungen, Ersatzordnungen, Zornesordnungen im Sinne protestantischer Theologie . . .; vielmehr sind sie in Kraft des absoluten Naturrechtes wahre Naturordnungen, im urbildlichen Wesen Gottes be-

gründet“ [1]. „Die ... katholische Naturrechtslehre ... gründet ... in jenem ... metaphysischen Wesen, das wir menschliche Natur nennen.“ [2] „... das Naturgesetz gibt es ohne die Bibel ...; ein Gesetz, das zwar aus der Schöpfung stammt, aber nur insofern die Schöpfung Natur und nicht Übernatur ist.“ [3]

Fuchs hat damit nicht nur auf etliche Vertreter einer protestantischen Ordnungslehre Bezug genommen, sondern sagt auch im Hinblick auf den notorischen Bestreiter der weitverbreiteten theologischen Ordnungslehre und zugleich radikalen Verneiner der katholischen Naturrechtslehre, nämlich auf Karl Barth, ein deutliches Wort der Abgrenzung: „K. Barth lehnt unsere Naturrechtslehre grundsätzlich ab; nicht das Naturrecht, sondern das heilsgeschichtliche Handeln Gottes weist nach ihm ... den Weg des Christenmenschen.“ [4]

Nun bestreitet Karl Barth [5] keineswegs, daß es eine „göttliche Ordnung“, einen „göttlichen Plan dieser Geschichte (sc. von Gottes eigenem Handeln“) gibt. Er pflichtet bis zu einem gewissen Grade auch Emil Brunner bei, der mit dem Begriff der „Ordnungen“ ungefähr das bezeichnet, was Barth „das Problem der Horizontale“ [6] nennt, nämlich die Wirklichkeit des irdisch-menschlichen Milieus und seiner Faktoren. Doch ist er keineswegs damit einverstanden, wenn Brunner ausführt: „Wir sehen hier (sc. in den Ordnungen) nicht bloß besondere Lebenskreise, *in* denen, sondern Ordnungen, *gemäß* denen wir zu handeln haben, weil uns in ihnen – wenn auch nur gebrochen und indirekt – Gottes Wille entgegenkommt. Darum nennen wir sie göttliche Ordnungen.“ [7] – Brunner geht dabei nicht soweit wie etwa Paul Althaus [8], von dem man geradezu erfährt, daß die Wirklichkeit das Materialprinzip der Ethik sei. „Aber kann man umhin, anzunehmen, daß seinem (sc. Brunners) Begriff der ‚Ordnungen‘ so etwas wie die altbekannte Vorstellung von einer der Wirklichkeit immanenten, dem Menschen ins Herz geschriebenen und insofern unmittelbar bekannten *lex naturae* zugrunde liegt? ... Wir fragen hier nur: mit welcher Zu-

[1] J. Fuchs, Lex naturae, Düsseldorf 1955, S. 92.
[2] Ebd. S. 86 f. [3] Ebd. S. 17 f.
[4] Ebd. S. 120. – Um die folgenden Ausführungen nicht allzu umfangreich werden zu lassen, will ich es mir versagen, auf das sehr instruktive Büchlein des Tübinger katholischen Theologen F. X. Arnold, Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther (München 1937) einzugehen. Es weist mit erstaunlicher Belesenheit im Schrifttum des Reformators nach, daß K. Holls Lutherinterpretation in puncto Naturrecht einer gründlichen Revision bedarf, weil das ethische Denken des Reformators nicht bloß von der Bibel, sondern weithin noch von platonisierender Scholastik bestimmt war.
[5] Kirchliche Dogmatik III/4, S. 17. [6] Ebd. S. 20.
[7] Das Gebot und die Ordnungen, S. 275.
[8] Grundriß der Ethik, 2. Aufl., S. 25.

verlässigkeit und Legitimität kann man auch nur von den ‚Ordnungen' Gottes – des Gottes, der die Wirklichkeit geschaffen hat – reden, indem man sein in Jesus Christus offenbartes Wort beiseite läßt, um sich die Kunde von dieser Sache aus anderen Quellen zu verschaffen?" [1]

Barth kritisiert also hier gleichzeitig die katholische Naturrechtslehre. Sodann bezeichnet er wohl Dietrich Bonhoeffers Ethik [2] als „weiterführend", verglichen mit denen von Althaus und Brunner. Bonhoeffer rede nämlich, wo er Ehe, Arbeit, Obrigkeit, Kirche ins Auge faßt, nicht von göttlichen Ordnungen, sondern von „göttlichen Mandaten": „Sie sind ‚von oben her in die Welt hineingesenkt als Gliederungen der Christuswirklichkeit' . . . er legt Gewicht darauf, daß es die heilige Schrift sei, aus der uns die Existenz dieser das Gebot konkret gestaltenden Mandate und in ihnen die Konstanz der ethischen Frage und Antwort erkennbar werde."[3] – Indes fragt Barth: „Ist es überhaupt glücklich, . . . den . . . Begriff des *‚Mandates'* zu verwenden", wo doch „der Aufweis dieser Verhältnisse als solcher gerade *noch* nicht den Charakter eines Imperativs" hat, vielmehr „zum konkreten . . . Mandat . . . im ethischen Ereignis erst *werden* muß?"[4] Zur Erläuterung dessen wird später ausgeführt: „Wenn Gott und der Mensch sich begegnen, *so* wie es in Gottes Wort offenbar ist, dann werden bestimmte *Bereiche* und *Verhältnisse* sichtbar, in denen diese Begegnung stattfindet . . . Man könnte diese wohl auch *Ordnungen* nennen. Aber das Mißverständnis, als ob sie doch auch so etwas wie Gesetze, Vorschriften, Imperative seien, müßte dann ganz ausgeschaltet bleiben. Sie sind die Bezirke, *in* welchen Gott gebietet und *in* welchen der Mensch gehorsam oder ungehorsam ist, nicht aber Gesetze, *gemäß* welchen Gott gebietet und der Mensch gut oder böse handelt." [5]

Andererseits erntet N. H. Søe, weil er in seiner Ethik die traditionelle protestantische Ordnungslehre in Gänze ablehnt, Barths besonderes Lob. Wir erfahren von Søe: „Die Ehe" wird „im Grunde von den Eheleuten selbst gestiftet" [6]. Wir haben „kein Recht", „die Aufteilung der Menschheit in Völker und die Grenzen zwischen ihnen als eine göttliche Schöpfungsordnung anzusehen" [7]. Übrigens sei auch der Staat eher eine „Sündenfallsordnung" als eine „Schöpfungsordnung" [8].

Auch Walter Künneth, der seit rund 25 Jahren der Hauptvertreter der Lehre von den „Erhaltungsordnungen" Gottes ist, muß bei-

[1] Kirchliche Dogmatik III/4, S. 21.
[2] Posthum herausgegeben, München 1949.
[3] K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, S. 21f.
[4] Ebd. S. 23. [5] Ebd. S. 31.
[6] Christliche Ethik, München 1949, S. 310.
[7] Ebd. S. 318. [8] Ebd. S. 332.

spielsweise über den Staat urteilen: „Gottes gute, der Erhaltung dienende Ordnung ist zugleich Stätte der Dämonie."[1]

Karl Heim[2] spricht im Hinblick auf die sogenannten Ordnungen und Mandate wohl von den „Gemeinschaftsverbänden dieser Welt", von den wichtigsten „soziologischen Verbänden", „Grundordnungen des Lebens", „Lebensverbänden (Familienverband, Wirtschaftsorganismus, Staatsordnung, Kampfeinheit)" und auch vom „Gemeinschaftsverband der Kirche, ... der mit keiner Naturordnung vergleichbar ist", läßt sich aber auf keine weitere Erörterung ein; doch offensichtlich gilt sein Vertrauen in dieser Frage den protestantischen Naturrechtlern.

Helmuth Thielicke[3] dagegen ist in unserm Zusammenhang hart neben Barth zu stellen. Er sagt zum Beispiel vom Staate: „Die Möglichkeit einer totalen Verkehrung" der Obrigkeitsordnung (durch Hitler hier und durch Stalin dort) „ist ein Hinweis darauf, daß es diese ontischen ‚Restbestände' der Schöpfung nicht gibt und daß jene Ordnungen eben nichts anderes sind, als ... die makrokosmische Spiegelung des menschlichen Herzens."[4] Über den Fragenkomplex der Wirtschaft äußert er sich: Es wäre „ein Zeichen jener illegitimen Analogiesetzung" (zwischen göttlichem und menschlichem Wirken), „wenn man die Arbeit einfach als Schöpfungsordnung verstünde ..., wenn man sie also durch ein praeceptum Dei proprium verordnet sähe"[5]. – Von der Weltwirklichkeit sagt er allgemein: „... dieser Äon als der mundus post lapsum" stellt „*alle* Ordnungen, Institutionen und Verrichtungen ... in das Zwielicht zwischen Schöpfung und Sünde"[6]. Etwas präziser kleidet er denselben Gedanken in den Satz: „Die Bewegungs- und Lebensgesetze der äonischen Geschichte sind zutiefst mit dem Gesetz der Verdrängung, der Gewalt und des Egoismus verbunden, so daß eine völlige de-facto-Erfüllung des Liebesgebotes identisch wäre mit dem Stillstand der Geschichte überhaupt."[7] Und schließlich meint er: „Die Welt – und also auch die Ordnung der Welt! – ist durch und durch menschlich."[8] „... der Grenzbegriff des Urstandes" kann „niemals die Bedeutung eines Obersatzes haben ..., aus dem dies und das deduziert werden könnte."[9]

Neuerdings klagt auch Heinz-Dietrich Wendland, der seit zweieinhalb Jahrzehnten seine Stimme im Sinne der Ordnungslehre ver-

---

[1] Politik zwischen Dämon und Gott, Berlin 1954, S. 145.
[2] Die christl. Ethik, Nachschr. s. Vorlesungen, Tübingen 1955, S. 167.
[3] Theologische Ethik, Tübingen, Band I 1951, Band II/1 1955.
[4] Ebd. II/1, § 695. [5] Ebd. II/1, § 1684. [6] Ebd. II/1, § 1685.
[7] Ebd. I, § 2159. [8] Ebd. I, § 2145. [9] Ebd. I, § 2181.

nehmen läßt, über die „unglückliche Lehre von der Schöpfungsordnung" und nennt ihre „idealistische Theologie" einen „Fehlansatz". Er kommt sodann auf Luther zu sprechen und meint: „. . . der ‚Natur'-begriff, den Luther in seiner eschatologischen Naturrechtslehre verwendet, ist . . . höchst paradoxer Natur . . . Das reine Naturrecht aber, das die völlige Übereinstimmung des Menschen mit dem Gesetze Gottes, also eine geistliche Verwandlung des Menschen bedeuten muß, kann es nur in der eschatologischen Vollendung des Gottesreiches geben." [1]

Dagegen (und gegen Thielicke sowie Barth) bekennt sich Paul Althaus zu Luther auch in dieser Sache: „Luthers Lehre von den zwei Reichen ist der exklusiv-christologischen Theologie von heute dogmatisch zuwider. Denn sie gehört zusammen mit der Unterscheidung einer revelatio generalis von der specialis, der Heilsoffenbarung in Jesus Christus. Die Normen, die im Weltreiche gelten, werden uns nach Luther nicht durch Christus gegeben, sie sind vorgegeben, als eine lex naturae, ein – wenn auch oft verschüttetes oder entstelltes – Wissen aller Menschen und Völker um das Gesetz Gottes. Also eine Offenbarung vor und außer Christus! Wer in einem Amte steht, schon als Vater und Mutter, als Herr und Frau, vollends als Fürst oder Richter, der darf, was er in seinem Amte für die ihm Anvertrauten tun soll, nicht bei Christus erfragen, ‚sondern frage des Kaisers oder dein Land-Recht darum'." [2] „Seine Lehre von den zwei Reichen ist im Feuer der Kritik nicht zu Staub verbrannt. In ihrem ursprünglichen und unverfälschten Sinne erweist sie sich auch heute als gesunde Lehre. Sie gibt die rechte grundsätzliche Weisung für den Christen in der Welt." [3]

II

Der Beitrag zur Debatte, den ich nun hier anbiete, möchte sich von vornherein als eine stilisierende Vereinfachung des ganzen Fragekomplexes geben, obwohl ich mich bemühen werde, nicht nur in großen Umrißlinien zu zeichnen, weil ich gegebenen Ortes Einzelheiten in Betracht ziehen muß.

Die sogenannten „Ordnungen" sind nicht in Kraft stehende göttliche Rechtsamen, obwohl sie uns auf einen Weg des Rechtes nötigen und von den Abwegen des Unrechtes fernzuhalten scheinen. Sie sind aber auch nicht vergleichbar etwa den geistlichen „Orden" (Mönchs-

[1] Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1956, S. 64 f. und S. 88 f.
[2] Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, Lutherjahrbuch 1957, S. 48.
[3] Ebd. S. 68.

orden, Tertiarierorden u. ä.); sie sind nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt von Menschen gestiftet. Sie werden aber für uns auch nicht etwa dadurch gültig, daß Leute, welche die Ordnungen mit Vollbewußtsein anerkennen, andere Menschen, die erst noch in die Ordnungen hineinwachsen wollen, zu diesem Zweck „ordinieren". Vielmehr sind sie gleich Brauchtümern uralt und so verborgenen Ursprungs, daß man oft genug und auch schon lang genug meinte, sie als „Schöpfungsordnungen" Gottes (womöglich „im Paradies" gestiftet) definieren zu müssen. Sie sind aber auch nicht Naturordnungen im Sinne von „Naturgesetzen". Darum ist wohl der unvorgreiflichste Terminus, mit dem man sie bezeichnen kann, *allgemeine Lebensordnungen,* d. h. allgemein verbreitete und weithin anerkannte Ordnungen des Zusammenlebens der Menschen. Das will sagen: der Nächste begegnet mir nicht im luftleeren Raum, sondern jeweils an einem konkreten Platz innerhalb irgendwie geregelter Beziehungen, etwa der Familie, der Nachbarschaft, des Wirtschaftslebens, der Religionsgemeinschaft, der staatlich umgrenzten und gegliederten Gesellschaft usw.

Die Ordnungen sind machtvolle Gültigkeiten. Immer und überall, wo man „wir" sagt, wo wir uns aufeinander hingewiesen sehen, befinden wir uns in einem Spinnetz, zu welchem sich verschiedene Spezialordnungen zusammengeflochten haben. Wenn wir sie nun behutsam unter den theologischen Aspekt rücken, haben wir zunächst nicht mehr zu sagen als dies: Gott läßt sie vielfach walten; in ihnen sind wir unseren Mitmenschen zu Diensten verpflichtet. Es sind also wohl gesetzesähnliche, doch höchst seltsame Umstände für das Nachdenken.

Im Verlaufe des Mittelalters lernte man, diese geregelten Beziehungen als „ordines" zu bezeichnen und sah sie verwirklicht in den verschiedenen „status" (Ständen). Wahrscheinlich war die griechische Staatstheorie mit ihrem Lehrstand, Wehrstand und Nährstand irgendwie Vorbild. Bei Luther (und hernach bei den Lutheranern) erscheint diese Drei-Stände-Lehre abgewandelt als „ordo hierarchicus": ecclesia (Kirche, Prediger, Kirchendiener, Gemeinde), politia (auch magistratus, Obrigkeit; überhaupt der ganze Personalapparat des Staates sowie seiner diversen Rechtsamen[1]), oeconomia (Hausstand, nämlich Ehe, Familie, Gesinde). Wohl kann Luther von diesen Ständen und Ordnungen sagen, daß sie im Paradies gestiftet seien; er tut es gern in seinen Predigten und als Tischredner[2]. Bemerkenswert aber scheint

[1] WA 23; 514, 1 ff.: als weltliche Rechte und Gesetze, Sitten und Gewohnheiten, Gebärden, Stände, unterschiedene Ämter, Person, Kleider usw.
[2] WA 42; 73, 10ff.

mir, daß er, Melanchthon und spätere Schüler in solchem Zusammenhang nicht nur von „status" oder „ordines" reden, sondern den Ausdruck „ordinationes divinae"[1] gebrauchen. Sie verstehen die Ordnungen also nicht eigentlich statisch, sondern vielmehr funktional, als *lebendige* Gliederungen der Christenheit.

Der Reformator geht bei seinem Ordnungsdenken nur zum Teil vom biblischen „Urstand im Paradies" aus, sondern, wie auch Ernst Wolf feststellt: „Luther geht aus von der vorfindlichen Welt, . . . aber er nimmt ohne Konstruktion einer idealen Ordnung aus ihr und in ihr ‚hier und heute' die christliche Aufgabe" auf. „Erst wo dann . . . mit Hilfe von Melanchthons Idealsocietas . . . eine naturrechtliche Theorie der Ordnungen Platz greift", setze ein „Erstarrungsprozeß" ein, insofern als sich ein derart gewonnenes Kultursystem zu einer Unwirklichkeit verselbständige und sakralisiere[2]. Durch die zu vollziehende Rückführung der Welt zur Schöpfungsursprünglichkeit werde aber die Welt dem Gerichte Gottes heimlich entzogen. „Anders gesagt: die Idee der Schöpfungsordnung drängt den *kritischen* Gedanken des eschatologisch zu begreifenden Reiches Gottes . . . zurück."[3]

Wolf fährt dann fort: „Gewiß steht hinter der iustitia civilis ‚natürlich Recht', aber ihre sanctitas hat sie nicht von irgendeiner Naturrechtsideologie her, auch nicht von einer solchen der ‚Schöpfungsordnung', sondern aus ihrer Zusammengehörigkeit mit der iustitia christiana, die als Gerechtigkeit Gottes in Christus ‚für uns' Wirklichkeit geworden" sei; „in ihr vollzieht sich die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes durch seine Gerechtfertigten im Bereich der ‚Stände'"[4]. Mit den beiden Leitgedanken vom triplex ordo hierarchicus und von der Unterscheidung „geistlichen und weltlichen Regimentes" sowie mit den zwei Aufgaben, welche dem Christen im Beruf („Weltperson") und dem gerechtfertigten Menschen im Hinblick auf die bürgerliche Gerechtigkeit gestellt sind, seien die Grundlinien einer lutherischen Sozialethik angegeben. *Das* sei Nachfolge Christi, sei „instrumentale cooperatio cum Deo". Die drei „Erzgewalten" oder Stiftungen Gottes, nämlich die als Ökonomie verstandene Ehe, der als Obrigkeit verstandene Staat und die Kirche, sind sodann in der Bezeichnung Luthers „natürliches Recht", d. h. absolutes, vollendetes Gottesrecht.

Erläuternd bemerke ich dazu, daß Luther, was den Staat anlangt, sich wesentlich auf Röm. 13, nicht aber auf 1. Petr. 2, 13 (der Staat

[1] CA XVI und Apol.; WA 40, 1; 463.
[2] Politia Christi in Peregrinatio, München 1954, S. 214 ff. 223.
[3] Ebd. S. 224. [4] Ebd. S. 238 ff.

wird da als „menschliche Ordnung" eingeschätzt) und schon gar nicht auf Apok. 13 beruft. Der *entscheidende* Ordnungsbegriff für Luther ist aber weder Ehe noch Staat, sondern „die Christenheit"; denn hier waltet der heilige Geist des auferstandenen Christus, hier ruft er ins Dasein die drei Stände: die christliche Familie, den christlichen Staat und die christliche Kirche (ecclesia proprie dicta der späteren Orthodoxie). – Das hat gewiß auch die katholische Scholastik nicht übersehen. Dennoch hat sie die „Ordnungen" naturrechtlich verstanden, also im Sinne einer Schöpfungsordnungslehre. Nur im Zuge ihrer Theorie, daß die Gnade die Natur vollkommen mache, kann sie dann doch noch aus dem Artikel von der Schöpfung vorwärtsfinden zum Artikel von der Heiligung. Die reformatorische Theologie sieht in der Natur die „gefallene Schöpfung" und in der Gnade Christi die „ganz andere" Hilfe, nämlich den Vorschuß aus dem „neuen" Himmel und der „neuen" Erde, wo *Gottes* Gerechtigkeit wohnt! Die Christenheit nun, das regnum Christi, ist, wie das Leben der Christen überhaupt, mit Christo in Gott verborgen (Kol. 3, 3), dennoch aber wirklich und wirksam in diesem Äon.

Haben wir es also irgendwo mit „Lebensordnungen" zu tun, so können sie sein: entweder göttlich-schöpferischen Ursprungs, oder herkömmliche Institutionen, zu irgendeiner Zeit und in irgendeiner Art von Menschen gestiftet, oder schließlich Lebensziele, welche uns Gottes Offenbarung vorhält und nach welchen die *Christenheit* „trachtet", indem sie sie bekennt und pflegt. Darum schlage ich vor, daß wir die theologische Ordnungslehre gliedern 1. in eine Theorie von der Seinsordnung, 2. in eine Theorie von der Sollordnung, 3. in eine Theorie von der Vollendungsordnung.

Obwohl ich geflissentlich nicht soziologisch und auch nicht moralphilosophisch, vielmehr theologisch zu argumentieren vermeine, will ich doch auf eine Gedankenführung verzichten, die mit dem „verlorenen Paradies" u. dgl. arbeitet; denn ich bin nicht der Meinung, daß das naive Denkschema „ante lapsum-post lapsum" ein brauchbares Instrument ist, „die Ordnungen" überzeugend einsichtig zu machen. Es lautet bekanntlich (ich übertreibe nicht, zeichne nicht eine Karikatur, sondern ziehe nur ein paar Linien weiter aus): vor dem Fall war alles in vollkommener Gottesordnung, Adam und Eva waren ursprünglich keine Egoisten, ihre Triebe leiteten sie so, daß ihr Schöpfer und Herr mit ihnen zufrieden sein konnte, sie waren Gottes gelungene Ebenbilder, gewiß auch physisch unsterblich usw. Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu essen, war für sie

überflüssig, ja eigentlich unverständlich. Dennoch gelang es „der Schlange", sie zu verführen und die Sündiggewordenen körperlich, seelisch und geistig aufs bedenklichste krank zu machen. Alles, was sie fortab tun, insbesondere daß sie mit Lust Kinder zeugen, widerspricht der göttlichen Schöpfungsordnung. Und auch, wenn beispielsweise Raupen süße Frühlingsblüten zu Tode nagen und der Holzwurm Bäume zerstört, wenn Singvögel Insekten fressen und der Panther die Gazelle zerfleischt, so ist der Sündenfall des ersten Menschenpaares daran schuld. Gott hat nämlich um der Sünde jener Protoplasten willen seiner ganzen Schöpfung eine neue, brutal-naturgesetzliche Ordnung gegeben, so daß seither Menschen, Tiere und die gesamte Kreatur nach Erlösung seufzen! Diese Ordnung sei aber durchaus „gerecht"; denn der Mensch hat durch seinen selbstherrlichen Ungehorsam nichts anderes verdient, als daß er in einer von A bis Z selbstsüchtigen natürlichen Umgebung, wo das Starke das Schwache frißt, weiterleben und sich durchschlagen muß in tausend Ängsten, Mißtrauen, Haß (abgesehen von kleinen Intermezzi der Fleischeslust, sentimentaler Freuden und des Schönheitsgenusses), bis er, von allen bedroht und selber allen feind, früher oder später dem Tode erliegt und damit zur Hölle verdammt wird. Dort begegnet ihm dann die Schlange wieder, doch in ihrer wahren Gestalt, als König der dunklen Dämonen, allerdings von Gott bevollmächtigt, den heillosen Sünder eine ganze Ewigkeit lang zu quälen (oder so ähnlich). Damit sie es aber erleben könnten, hat Gott für Adam und alle seine Nachkommen eine dritte Ordnung verfügt: sie sollen sich „ordentlich" verheiraten und Kinder zeugen, „ordentlich" arbeiten, „ordentliche" Staatsuntertanen sein usw. und dabei gewiß nicht die Sünde hinter sich lassen; denn gerade im politischen Leben, in den Organisationen der Wirtschaft und in den korrekten christlichen Ehen kann der Teufel los sein. Das ist die 2. Ordnung der „Erbsünde", nun gleichsam überhöht durch die 3. Ordnung der Gesetzlichkeit. Doch dürfe man nicht vergessen, daß durch jenes vielfache „ordentlich" die Menschheit bis zum Tage des Gerichtes bewahrt wird, usw.

In solchen und ähnlichen Erwägungen ergeht sich leider eine idealistisch argumentierende Theologie (meist so zweideutig, daß es gerade noch als bildhafte Rede gedeutet werden kann) und redet kindisch-phantastisch-gnostisch, während die Heilige Schrift überall ernsthaft-gleichnismäßig, realistisch und fromm zu uns spricht und zugleich hinweist auf das Ziel, das Gott uns jenseits dieser Wirrnis bestimmt hat.

Schon das Sechstagewerk und die Paradiesesgeschichte sind realistische Gleichnisse. Jesus selbst hat, um Gottes Ordnung zu ver-

künden, sich der Gleichnisrede bedient (die Kurzgeschichte „Vom verlorenen Sohn" z. B. ist ein komplettes Gegenstück zur Erzählung des Jahwisten vom „verlorenen Paradies"). Doch aus Jesu Mund hören wir zu den Gleichnissen: „Wer Ohren hat zu hören, der höre" – nämlich die Gotteswahrheit, nicht aber gnostische Schilderungen einer Welt, in der es nach Märchenart zugeht! – Auch die Theologie kann ohne Gleichnisrede nicht auskommen, sie soll aber, wo es der Einzelfall erfordert, daß man ihr direktes Reden vom Gleichniswort unterscheide, darauf erläuternd hinweisen. – Hier also sei gesagt: das „theologische" Reden über Adam vor dem Fall und Adam nach dem Fall ist für eine bündige Ordnungslehre ungeeignet. Denn positiv wissen wir alle nichts von den Lebensumständen einer biblischen Urmenschheit, wir lassen uns aber glaubend und dankbar von der Offenbarung in der Heiligen Schrift darüber belehren, wozu der Schöpfer die Menschheit erschaffen hat und wohin Er, obwohl sie sich auf der ganzen Linie sündig auslebt, dennoch mit ihr hinaus will. Darüber nun gibt uns die Person, das Werk und die Reichgottes-Botschaft Jesu Christi eindeutige Auskunft; desselben Jesus, der uns keineswegs über Welt-, Menschheits- und Gottesrätsel aufklärt, der vielmehr aus dem Geheimnis kommt, in Geheimnis entschwindet, geheimnisreich wiederzukommen verheißt und uns auf Gottes Geheimniswalten merken lehrt.

Eine teils platonisch, teils stoisch bestimmte Gnosis lugt aber auch aus der thomistischen Lehre hervor, daß Gott (wie schon Paulus erkannt hat) sogar den Heiden ein natürliches Wissen um das Rechte verliehen habe, trotz aller Sündhaftigkeit unverlierbar, und daß er das Lehramt in der Römischen Kirche (Kanonisten und Päpste) mit speziellem christlichen Naturrechtswissen ausgestattet habe und weiter ausstatte, so daß es allen Individuen und Kollektiven Lektionen in diesem Wissen, darüber hinaus Lektionen auch bezüglich „evangelischer Ratschläge" erteilen kann und den gordischen Knoten aller sozialen Komplikationen (nicht zu zerschlagen, nein) regelrecht zu lösen verstünde.

Wir wollen hier also auf diese beiden Methoden der Erläuterung des Themas der „Ordnungen" verzichten, uns vielmehr an die gottgeschaffene Wirklichkeit selber halten, sodann bedenken, was die Menschen aus ihr gemacht haben und uns endlich dem Evangelium horchend erschließen. Um unser Ergebnis vorwegzunehmen: die Vollendungsordnung des Evangeliums bringt Klarheit in alle anderen Ordnungen!

III

Die Seinsordnung

Tatsachen und Dinge, mit denen wir es im Leben zu tun haben, sind für uns „Gegenstände" (Objekte). Sie mögen uns Schwierigkeiten bereiten und wehtun, doch trachten wir, sie je mehr für uns zu gebrauchen, uns ihnen gegenüber zu behaupten und ihrer Herr zu werden. Daß wir selbst aber *Subjekte* sind, entdecken wir nicht so sehr im Umgang mit den *Objekten,* sondern wir werden unseres Ich inne im Umgang mit lebendigen Personen, d. h. mit anderen Ichen. – „Ohne Es kann der Mensch nicht leben; aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch." – „Im Anfang ist die Beziehung . . . das Apriori der Beziehung; das eingeborene Du." – „Auch der Gorilla ist ein Individuum, auch der Thermitenstaat ist ein Kollektiv, aber Ich und Du gibt es in unserer Welt nur, weil es den Menschen gibt, und zwar das Ich erst vom Verhältnis zum Du aus."[1] In der Bibel findet Adam sich selbst im Umgang mit Eva.

Das Individuum Mensch, die Person Mensch atmet, ißt, trinkt *für sich,* regt sich und ruht, schläft und wacht *für sich,* freut sich *seines* Daseins, erleidet *seine* Krankheiten und Gebrechen, stirbt am Ende *seinen* Tod – so, wie er eben seine nur ihm eigenen Glieder und Nerven, sein eigenes Herz, sein eigenes Gehirn, seine nur ihm eigenen Gefühle, Willenserregungen und Gedanken hat. Dafür ist das „ich bin", „ich habe", „ich will", „ich gebe nach", „ich eigne mir an" usw. deutlicher Ausdruck. Mitten in der Welt der Sachen, wo sich Es an Es reiht, und mitten im Zusammenleben mit seinesgleichen ist jeder von uns im Grunde doch ein Einzelner. Ich möchte das „Punkt 1 der Seinsordnung" nennen.

Sodann haben wir festzustellen, daß unser gottgeschaffenes leibliches, seelisches und geistiges Wesen im Einklang sozusagen mit Herzschlag und Atmung spielend funktioniert. Unsere Glieder, unsere fünf Sinne, unsere unbewußten und bewußten Erlebnisse, unsere Gemütsregungen, unsere Gedanken, ob sie nun frei phantasieren oder planmäßig gelenkt werden, sind einander nicht nur gleichsam, sondern buchstäblich Spielobjekte und Spielsubjekte: kunstvoll und doch leicht, wie selbstverständlich geht da alles vor sich. Und es laufen dabei alle Fäden zusammen nicht nur in der Person des einzelnen unbewußt und bewußt dirigierenden Ich, sondern spielend reagiert das Ich auf das Du, das Wir auf das Ich und das Du. Geschieht ganz ähnliches beim Tier nur triebhaft, so geschieht es bei uns Menschen mit Geist.

[1] M. Buber, Dialogisches Leben, Zürich 1947, S. 40 ff.

Hier ist vor allem das erstaunliche Phänomen des Sprechenlernens zu buchen. Der Papagei schwatzt, der Mensch aber spricht Sprachen, kann und soll begreifen, was ihm gesagt wird und was er selber aussagt; die Worte sind Symbole für Begriffe, und die Sätze sind spielend hingeworfene Kunstprodukte, zusammengefügt aus solchen Symbolen. Derlei macht Freude, und zwar nicht nur dem lernenden Kind, sondern nicht minder dem lehrenden Erwachsenen, so wie die einander im Spiel zugeworfenen und aufgefangenen Bälle den Partnern Freude machen. Zum Überfluß: in solchem rhythmisch-harmonischen Tun bei jung und alt ist der Ursprung zu vermuten auch alles nicht mehr spielerischen, mühevollen und pflichtmäßigen Tuns im Zusammenleben der Menschen, sei es in der Schule, sei es im sportlichen Handeln, in berufsmäßiger körperlicher und geistiger Arbeit, im künstlerischen und forscherischen Schaffen usw. – Joh. Huizinga hat darüber ein schönes Buch geschrieben[1]. Selbstverständlich weiß um die Bedeutung des Spielens auch die Bibel; schon das Sünderpaar im Paradies gleitet spielend ins Verhängnis, während die Propheten und Jesus freundlich vom Spielen der Kinder reden. – Kein Zweifel, daß wir das Spielen „Punkt 2 unserer Seinsordnung" nennen dürfen!

Schon ist deutlich geworden, daß in solcher Seinsordnung nichts Ruhendes und Statisches zu vermuten ist, sondern rhythmisch-harmonische Funktion; es geht dabei gewiß nicht alles am Schnürchen vor sich; da sind auch überraschende Disharmonien und „Taktlosigkeiten", jedenfalls aber suchen wir unentwegt, hinter die Kontrapunktik menschlichen Zusammenseins zu kommen. – Es ist weiter deutlich geworden, daß das Gemeinschaftsdasein der Menschen ein Miteinander nicht nur gleichartiger Individuen, vielmehr qualitativ durchaus verschiedener Personen ist. Jeder von uns ist ein Original, nicht einmal die Eineizwillinge gleichen einander in allen Stücken. Es ist fast paradox, daß diese unübersehbar vielen Originale alle in der biblischen Urordnung berufen sind zum Ebenbild Gottes. In solcher Berufung allerdings sind wir Menschen einander ebenbürtig, als Personen aber sind wir nicht gleichartig: jung ist nicht gleichartig mit alt, gesund nicht gleichartig mit krank, intelligent nicht gleichartig mit dumm, herrisch nicht gleichartig mit unterwürfig, keusch nicht gleichartig mit ausschweifend usw. Dies Tutti-frutti braucht in unserm Zusammenhang nicht weiter gesichtet und geordnet werden, vielmehr soll auf die grundlegende und typische, doch *auch* nicht ruhende Ungleichartigkeit von „männlich" und „weiblich" hingewiesen werden, die ja auch theologischerseits schon vielfach erörtert ist. Es ist Sache

[1] Homo ludens, deutsch, Basel 1949.

und Privileg der guten Romandichter, aus der unerschöpflichen Fülle aller möglichen menschlichen Beziehungen, die aus der Ungleichartigkeit der menschlichen Typen erwachsen, einige wenige konkret nachzugestalten und uns im chaotischen Vielerlei immer auch Züge unseres eigenen individuellen Wesens erkennen zu lassen und eben dadurch die verborgene Regelhaftigkeit unseres Menschseins aufzuzeigen. In dieser unserer Darlegung haben wir allen Anlaß, die Ungleichartigkeit in der Seinsordnung der Menschenpersonen, insbesondere die (fast ausnahmslose) Differenzierung der Geschlechter, als „Punkt 3" zu verzeichnen (denn es gibt in der Schöpfung des unbekannten Gottes auch Zwitter, auch unheimlich Perverse, auch hoffnungslos Imbezile, auch unwahrscheinlich Geniale und sie alle bestätigen die durchgehende Seinsordnung der Ungleichartigkeit der Menschen und die sich daraus ergebenden Komplikationen ihrer Beziehungen untereinander).

Sodann möchte ich unter den Tatsachen der Seinsordnung auf *eine* hinweisen, die fast geflissentlich übersehen wird: einmal gezeugt und geboren und damit ontisch an unsere Eltern gebunden, werden wir von ihnen radikal getrennt, wenn sie etwa vor uns sterben, und bleiben mit ihnen trotz dem Tode verbunden, ja, sind mit ihnen wieder im Tode verbunden, wenn auch unser eigenes Stündlein geschlagen hat und wir unsrerseits dem Nachwuchs Platz machen müssen. Als „morituri" leben wir miteinander in besonderer Relation. Auch das Sterben gehört zur menschlichen Seinsordnung. Die Heilige Schrift sagt uns das jedenfalls vielerorts, sie unterscheidet aber auch den natürlichen Tod vom Verdammungstod, und zwar nicht erst in der Johannesapokalypse, sondern schon in Gen. 2 und 3: Adam stirbt den Verdammungstod bereits im Paradies – des Tages, da er vom verbotenen Baum gegessen hat –, den natürlichen Tod erst viel später. – Im Ahnenkult, im Witwenrecht, im Erbrecht überhaupt, in soundsovielen Familien- und Volkstraditionen kommt die Gemeinschaftsordnung des Todes deutlich an den Tag. Darum, wie immer wir theologisch zur Frage des Sterbenmüssens stehen mögen, auf der Tabelle der Faktoren unserer Seinsordnung gebührt ihm ein Platz, sagen wir also „Punkt 4"!

Dagegen aber hat die theologische Ordnungslehre zum Beifall sehr vieler der ontischen Lebensordnung auch die Tatsache der Gliederung der Menschheit in verschiedene Volkstümer und Rassen beigezählt. Sogar W. Künneth, der diese Frage mit kritischer Behutsamkeit erwog, meint, daß solche Differenziertheit nicht als Zufall zu deuten sei, also als ein Zustand, der von uns überwunden werden sollte oder dem wir gleichgültig gegenüberstehen dürften, vielmehr sei er einzu-

schätzen als „Gottes Gabe zur Erhaltung der Welt“ [1]. „Andererseits freilich darf auch in den rassischen, volkhaften und staatlichen Ordnungen nicht mehr die ursprüngliche Schöpfung gesehen werden, sondern der Ordnungswille Gottes realisiert sich in der unter Sünde und Schuld stehenden gefallenen Welt . . . Gesetzesordnungen, die als solche immer hinweisen auf Sünde, Schuld, auf Fall und Empörung (vgl. den „Turmbau zu Babel“, 1. Mose 11).“ – Ich halte dies Durcheinanderwerfen von Schöpfung – Erhaltung und Gesetz für untunlich. Überdies ist es deutlich, daß KÜNNETH und andere Rasse und Volkstum von einem politischen Standpunkt aus visieren. Der Staat baut sich allerdings mit Rechtsamen auf, ist also vor allem als Gesetzesordnung zu verstehen. Rassen und zum Teil auch Völker sind aber lebendig erwachsen. Die politischen Bindungen, die sich gewiß auch innerhalb ihrer Bereiche aufzeigen lassen, sind institutioneller Art, von Menschen bewußt hineingestiftet. Rassen sind naturhaft gegeben – *wir* sagen: von Gott so erschaffen (wann und wo wissen wir nicht, trotz den biblischen „Sem, Ham und Japhet“), Völker aber nicht bloß naturhaft, sondern auch geschichtlich geworden; d. h. bestimmte Rassegruppen haben in einem gemeinsamen geographischen Raum ein gemeinsames Schicksal, meist eine gemeinsame Religion, oft auch eine gemeinsame Sprache usw. erhalten, will sagen: erworben. Indes, wie dunkel und rätselhaft sind solche Werdeprozesse und auch, wenn wir die Bibel befragen, wie sagenhaft ihre Ursprünge! Zufällig sind Rassen und Völker gewiß nicht entstanden, sondern unter Gottes Augen zu dem geworden, *was* sie sind und *wie* sie sind. Gibt es überhaupt noch Urrassen? Die Hypothese, daß (vielleicht) ein Dutzend Urrassen aus Gottes Schöpferhand gekommen sind, drängt sich sozusagen auf. Daß aber *Gott* mit brutaler Gewaltanwendung, mit Weiberraub und Schändung, Versklavung Ungezählter usw. die Rassen zu Völkern differenziert hat, leuchtet einem Theologen kaum ein. Daß freilich, wo beiderseitige sexuelle Liebe einander Fremdrassige zusammenbringt, Gottes Wille neue Mischrassen werden läßt, mag demselben Theologen eher einleuchten, trotz dem biblischen Bericht über Esras Vorgehen. Doch war das eine „gesetzliche“ Prozedur, eine Menschen-Institution! – WILHELM STAPEL hat seinerzeit [2] jedem Volk eine von Gott gesetzlich normierte Eigenart nachgesagt: es werde „zusammengehalten durch ein Gesetz des Lebens, das, entsprechend seiner Natur, seine innere und äußere Form, seinen Kult, sein Ethos, seine Verfassung und sein Rechtswesen bestimmt; durch den Nomos“. – Dieser Volksnomos wäre also ein

[1] Die Nation vor Gott, Berlin 1933, S. 20 ff.
[2] Der christliche Staatsmann, Hamburg 1932.

Zwittergebilde von Seinsordnung und Sollordnung, beides göttlichen Ursprungs. Stapel denkt dabei offensichtlich halb naturrechtlich und halb geschichtstheologisch und meint, daß er mit solcher Theorie sich auf die Bibel berufen könne. In der Heiligen Schrift ist aber im Zusammenhang mit der Volkwerdung Israels von einem Naturrecht des Bundesvolkes gar nicht die Rede; vielmehr wird Abraham und seine Sippe von Gott „erwählt" und erst Jahrhunderte später erhält der israelitische Sippenverband sein positives „Gesetz" durch Moses, will sagen: durch die mosaistischen Schriftgelehrten und Juristen! *So* ist Israel Nation geworden – und die anderen Völker auf entfernt analoge Art.

Immerhin lehrt uns nicht nur die vorliegende Wirklichkeit, sondern auch die Bibel, daß verschiedene Menschenrassen von Gott her da sind und respektiert werden wollen. Also wollen wir die natürlich zusammengehörigen Menschenrassen als „Punkt 5 der Seinsordnung" ansprechen.

Nicht beachtet bisher von den Vertretern der theologischen Ordnungslehre, trotzdem von gar nicht zu überschätzender Bedeutung unter den Tatsachen der ursprünglichen Seinsordnung menschlichen Zusammenlebens, ist der Kampf ums Dasein! Er gehört zum Leben aller Kreatur. Während aber die Pflanzen und Tiere miteinander triebhaft unbewußt kämpfen, führen wir Menschen unsern Kampf ums Dasein, abgesehen von instinktiven Notwehrreaktionen und jähen Zorneshandlungen, mit Geist, führen eigentlich unser ganzes Leben bewußt unter diesem Aspekt. Daß es so, als unsere Daseinsordnung, vom Schöpfer geordnet ist, sagt uns die Bibel auch gleich am Anfang („im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen" – Gen. 3, 17 ff.) und führt sie sodann allenthalben weiter aus. Halb und halb gibt das wohl auch die traditionelle Ordnungslehre unserer Theologie zu, wenn sie auf die Arbeits- und Wirtschaftsordnung zu sprechen kommt (kurioserweise knüpft sie dabei an die Gärtnerei Adams im Paradiese an!), doch dürfte sie, sobald sie die Arbeit als „Sozialordnung" beschreibt, nicht übersehen, daß sie nicht nur kooperativen, sondern mindestens ebensosehr Konkurrenzcharakter hat. Sie pflegt weiter zu übersehen, daß diese Ordnung nur *eine* Sparte ist in der umfassenderen Ordnung „Daseinskampf", benachbart den anderen Sparten „kalter Krieg", „heißer Krieg", „homo homini lupus" usw.! Daß die Bibel auch darüber nicht schweigt, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden. Es gilt von den Individuen und gilt von den Kollektiven, ist eben ein wesentliches Stück Seinsordnung, sagen wir also „Punkt 6".

Andrerseits aber und am Ende darf auch das Selbstverständliche nicht übersehen und verschwiegen werden, nämlich unsere seinsmäßige Gebundenheit an Gott! Trotz dem Widerspruch, welchen voraussichtlich eben diese Zeile erregen wird („revelatio und theologia naturalis"!), halte ich es mit dem Apostel Paulus, Röm. 1, 19 ff., und sage: es ist Seinsordnung, daß alles, was Menschenantlitz trägt, irgendwie um den Herrn „hoch da droben" weiß und sich ihm verhaftet fühlt. Denn „die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament verkündigt seiner Hände Werk" (Ps. 19, 2). „Ja Herr, du bist unser Vater, wir sind Ton und du bist unser Bildner und das Werk deiner Hände sind wir alle" (Jes. 64, 7 f.); „der den Bären schuf, den Orion und die Plejaden und die Kammern des Südens, der große Dinge tut, die unerforschlich, und Wunder, die nicht aufzuzählen sind, . . . rafft er hinweg, wer will ihm wehren? Wer darf zu ihm sprechen: was tust du?" (Hiob 9, 9 ff.) – Wir wollen mit diesem „Punkt 7 der Seinsordnung" schließen, obwohl wir gewiß noch nicht alles aufgezählt haben, was auf solchem Blatt zu buchen wäre.

Solche noch vortheologischen Zeugnisse der Bibel bringen aber nicht nur zum Ausdruck, daß wir Menschen an den allmächtigen Schöpfer gebunden sind und triftigen Anlaß haben, ihn zu preisen, weil er alles gut, gut, sehr gut gemacht hat (Gen. 1, 31), zu preisen trotz unserer Hiobssituation; es klingt in ihnen zugleich ein ganz anderer Ton an, daß nämlich für uns in der Seinsordnung allenthalben „die Sünde vor der Tür liegt" (Gen. 4, 7): Wir meinen und sagen „Ich" und „Mein" und schon sind wir im Gestrüpp des Egoismus; wir spielen und lernen uns miteinander zu verständigen und benützen, kaum daß wir dessen innewerden, die Sprache spielerisch auch schon zu Tarnungen und Lügen; in mannigfaltiger Differenziertheit aufeinander hingewiesen, damit eines das andere ergänze und ihm in Liebe diene, sind wir unversehens aufeinander auch schon eifersüchtig; Pietät, Ehrfurcht und Treue sollte uns an unsere Toten binden und wir atmen oft genug erlöst auf, weil sie verstorben sind, vergessen sie allmählich, weil sie uns entrückt sind: nach Rassen und Völkern unterscheiden sich unsere Großgemeinschaften und das könnte gegenseitige Ergänzung, Glück und Reichtum der Menschheit ausmachen, doch ist es uns faktisch Anlaß zu Eigendünkel, Mißtrauen und Verachtung, zu gegenseitiger Bedrohung und mörderischen Kriegen. Darum dürfen wir auch nicht hoffen, daß Arbeit, Kummer und Nöte, die zum Kampf ums Dasein gehören, sich anders auswirken als zum Bösen. Am allermeisten aber versagen wir uns Gott selbst und das Wort Augustins von der „massa perditionis" trifft uns alle. – In der Tat werden uns

alle Formen der Seinsordnung zu Fallstricken, obwohl Gott sie uns, wie wir im Glauben sagen, zum Heil und Leben bestimmt hat. Gott aber gibt Kain die Weisung: herrsche über die Sünde! (Gen. 4, 7)

IV

Die Sollordnung

Doch hier erhebt sich zugleich die Zweifelsfrage: ist der Schöpfergott selbst in Ordnung? Ist alles, was er erschaffen hat und erhält, wirklich gut? Ist seine gesamte Schöpfung mit ihren Naturkatastrophen, mit ihren tausend Gefahren für Tier und Mensch, ihren Seuchen, ihrem widerwärtigen Ungeziefer, mit der brutalen Gewalt, kraft deren das Stärkere und Listigere das Schwächere und Arglose überwuchert, frißt und vernichtet, ist der auch den Menschen auferlegte Kampf ums Dasein, ist das Sterbenmüssen, ist das Streiten und Kriegeführen der Rassen und Völker in Ordnung? Ist das eifersüchtige Bemühen sogar um die Gunst der Gottheit (Kain und Abel) in Ordnung? – Alles bedrängende uralte Fragen der Menschheit!

Es gibt drei Möglichkeiten des weiteren Räsonierens: 1. Gott hat unbedingt recht, auch wenn die von ihm erschaffene Seinsordnung für uns oft genug unverständlich und, scheinbar „jenseits von gut und böse", ungerecht ist. Unrecht hat nur, wer sich gegen sie auflehnt oder auch bloß an ihr zweifelt. Auch die Dämonen und der Teufel selbst, der offensichtlich „los ist", vermögen nichts gegen sie; wieviel weniger die hadernden Menschen! Sie sollen sich also gegen die göttliche Seinsordnung nicht auflehnen, sondern der Zuversicht sein, daß die *Gesetze,* welche uns die Bibel deutlich genug überliefert, den Zweck und die Kraft haben, auch Ungereimtheiten in der Schöpfung in Ordnung zu bringen. Es gilt also, Ja zu sagen zu Gottes Rechtssetzungen! – 2. Die andere Möglichkeit: Was blieb und bleibt den verwirrten und sich selbst im Kriege aller gegen alle ruinierenden Menschen anderes übrig, als sich mit ihrer Intelligenz recht und schlecht allein zu helfen? Sie tun es, indem sie sich Ordnung schaffen in Form von „Gesetzen". Mittels ihrer streben sie die Selbsterhaltung im weitesten Außmaß an, nämlich Erhaltung des Lebens der Einzelnen, der Familien, der Völker, weiter der erforderlichen Lebensgüter, physischer, psychischer, spiritueller Güter. Solche Gesetze regeln Produktion und Konsum, gliedern die Gesellschaft in Kasten und Klassen, ordnen Wandel und Handel durch Polizei und Gericht, organisieren den Frieden und die Kriege, bemühen sich um ein internationales Völkerrecht und pflegen erstaunlicherweise zugleich Wissenschaften und Künste, von den

Religionen ganz zu schweigen. – 3. Es kommt aber für die Skeptiker noch eine weitere Auskunft in Betracht: wie, wenn der Gottesglaube ein alter Menschheitsirrtum wäre? Müßte es dann für uns vernunftbegabte Wesen nicht *dennoch* eine Ordnung von umfassender Gültigkeit geben, so wie wir die Natur von Naturgesetzen durchwaltet sehen? Müßten wir nicht auch *in der Natur* eine sittliche Grundregel zu entdecken trachten, zumindest eine solche postulieren? Sogar der fromme Jurist Hugo Grotius[1] bedachte diese Möglichkeit, da er die Fiktion setzte: nisi daretur Deus . . . Was er sodann darlegte, ist eine geistvolle Naturrechtslehre.

Wahrscheinlich sind alle drei Erwägungen am Werk gewesen, als im Verlaufe des Kulturwerdens in aller Welt die verschiedenen Rechtsinstitutionen aufkamen und so sehr respektiert wurden, als wären sie der Seinsordnung an Rang und Wucht mindestens ebenbürtig. Ja, das usuelle Reden von physiko-chemischen Natur-„Gesetzen" entpuppt sich als eine ungeschickte Anleihe aus der Begriffssphäre der Jurisprudenz! Dennoch sind alle Rechtsinstitutionen nicht gleicherweise in Kraft wie die schöpfungsmäßige Seinsordnung. Darum ist die Bezeichnung „Sollordnung" für sie doppelt am Platz, gerade auch dann, wenn man über sie so denkt, wie gelegentlich Luther: das Setzen von etwaigen neuen Dekalogen sollte den Christen noch besser gelingen als dem Mose[2]; oder: „es liegt ihm nichts dran, wo ein Reich her kommt; er will es dennoch regiert haben."[3] Das mag uns entsetzen! – Sollte nicht doch der „heilige" Thomas die bessere Auskunft gewußt haben? Denn die thomistische Naturrechtslehre möchte ganz im Gegenteil natürliche Seinsordnung und sittlich-rechtliche Sollordnung zusammenschauen als das Werk des göttlichen Schöpfers.

Wir aber können es nicht mit den Thomisten halten, sondern sehen in der Sollordnung *menschliche* Rechtsinstitutionen.

1. In der Menschheitsgeschichte wird nämlich den Individuen nicht seit uralters, sondern erst in der Epoche der „Aufklärung" eine beschränkte Souveränität zugebilligt (etwa in England 1689 die Bill of Rights, 1776 die Staatsverfassung von Pennsylvanien und Virginia, 1789 die Déclaration des droits de l'homme et du citoyen), d. h. grundsätzliche Daseinsfreiheit im Gegensatz zur Sklaverei, Freiheit bei der Wahl des Wohnsitzes, im Erwerben und Bewahren von Eigentum und Besitz, Freiheit bei der Berufswahl, der Wahl des Ehepartners, des religiösen Bekenntnisses, politische Gesinnungsfreiheit usw.

---

[1] De iure belli ac pacis, 1625, Prol. 11.
[2] Thesen de fide, 1535, WA 39, 1; 47.
[3] An den christl. Adel . . ., 1520, WA 6; 464, 4ff.

Gewiß ist nun der Hinweis darauf, daß die Bibel von solchen „allgemeinen Menschenrechten" einige schon vor zwei- bis dreitausend Jahren gefordert hatte, nicht unzutreffend, doch sind das Deuteronomium und das Bundesbuch im Pentateuch eben auch nur Sammlungen von „Menschensatzungen", welche an die Gottesgebote ursprünglicher Offenbarung gereiht wurden.

2. Wichtiger aber als jene von der menschlichen Gesellschaft im Laufe einer langen Kulturgeschichte nach und nach anerkannten Freiheitsrechte der Individuen aller Rassen, Klassen und Religionen sind in unserm Zusammenhange die *Bindungen,* welche der allezeit zu Willkürhandlungen neigenden Einzelperson auferlegt wurden und werden. Die Gesellschaft sagt: wir überlassen dich nicht dir selbst, du gehörst uns, sollst je mehr ein nützliches Glied der Menschheit werden, mußt unter planmäßiger Anleitung deine volle Menschenwürde allmählich erkennen und sie dir dadurch erwerben lernen, daß du dich schulen läßt und dich hernach selber weiterbildest – das alles unter ständiger politischer Oberaufsicht, auch wenn unsere Schulung normalerweise in der Familie beginnt oder unter günstigen Umständen von der Kirche besorgt wird.

3. Besonders deutlich wird diese Tendenz der Gesellschaft, die Gegebenheiten der Seinsordnung auf das Ziel einer menschenwürdigen Gemeinschaft hin zu normieren, im Institut der Ehe. Auf Grund allgemeiner geschichtlicher Einsichten darf man wohl sagen, daß die Eheordnung so alt ist wie die Menschheit selbst; allerdings auch so mannigfaltig, wie die Menschheit nach Rassen und Kulturen mannigfach geartet ist – sogar in der Bibel. Erst Jesus erklärt die strenge Einehe als Ordnung des göttlichen Schöpferwillens (Mark. 10, 6 ff.). Sonst aber finden wir neben der gelegentlichen Gruppenehe die Monogamie und die Polygamie (sie ist in der Regel Polygynie, selten Polyandrie). Die Exogamie herrscht, aufs ganze gesehen, vor, während die Endogamie keineswegs beschränkt erscheint auf Rassen, deren Kultur primitiv ist, usw. Jedenfalls aber werden alle verschiedenen Formen des Eheinstituts der Willkür der Einzelnen entzogen. – Für die Eheform des Abendlandes, die uns besonders interessiert, ist maßgeblich gewesen die Monogamie des klassischen Athen, der römischen Republik und der germanischen Völker. Doch hat die Römische Kirche, die an solche Brauchtümer anknüpfte, bestärkt durch evangelische und epistolische Worte über die Ehe, für ihre clerici und religiosi das Ideal asketischer Ehelosigkeit verfügt und durch Gelübde und Gesetze fixiert. – Zusammenfassend kann also festgestellt werden: die menschliche Gesellschaft verwirft, der Seinsordnung zum Trotz, ge-

schlechtliche Promiskuität und regelt die Beziehungen der beiden Geschlechter gleichmacherisch durch die Rechtsamen der Ehe.

4. Ebenso, wie Schulung und Bildung in der Familie beginnen, haben im Haushalt der Familie ohne Zweifel auch Arbeit und Wirtschaft ihren Ursprung; je mehr sie aber zu Funktionen größerer Gemeinschaften werden, müssen sie gesetzlich organisiert werden. So erwächst schrittweise ein wirtschaftliches Sachenrecht und ein wirtschaftliches Personenrecht, so kommt es allmählich zu gesetzlicher Ordnung der Zahlungsmittel, zu geregelter Anlage, Pflege und Benützung der Verkehrswege, der Handelsbeziehungen nah und fern usw. Die Seinsordnung des Kampfes ums Dasein wird durch ad-hoc-Institutionen und deren Kodifizierung auf die normierte Bahn von Rechten und Pflichten gezwängt und dadurch zivilisiert. Auch hier gibt es keine übermenschlichen Geheimnisse.

5. Solche Rechtspflege mannigfacher Art macht aber die Einzelnen, die Familien, Sippen, Stämme und Volk-Völker unversehens zum „Staat", der das Menschenleben, Eigentum und Besitz, Brauchtümer, Ehre, Kulturgüter aller Art zu garantieren hat und erforderlichenfalls mit Polizeigewalt, Gerichtswesen und kriegerischen Maßnahmen zu schützen und zu verteidigen. Der Staat erweist sich dermaßen auch als menschliches Institut omnipotenter zu Recht bestehender Gewalt und der vermeintlich private Mensch wird innerhalb des Staates zum politischen Menschen, auch schon als bloßer Untertan oder Bürger, der von seinem Staate bedient, geschützt, z. T. versorgt, aber auch verbraucht wird. Der Staat mutet seinen Angehörigen große und größte Opfer zu, verspricht ihnen dafür aber auch „das möglichst große Glück für möglichst viele" (Bentham), ja, er verpflichtet sich oft genug sogar zum Schutz und zur Pflege des Kultus einer oder mehrerer Religionen. Ist er deswegen als göttliches Institut anzusprechen? – Der Apostel Paulus scheint dieser Meinung gewesen zu sein, Jesus nicht, der Apokalyptiker Johannes war ganz und gar der gegenteiligen Meinung, Luther hielt es mit Paulus. *Ich* möchte auf Grund des Evangeliums sagen: Gott beläßt uns diese wie manche andere Form der Selbsthilfe.

6. Und wie Gott uns in demokratischen, religiös indifferenten Republiken, in mehr oder weniger bigotten Monarchien, in atheistisch eingestellten Totalstaaten usw. leben läßt (hic Rhodus, hic saltate!), so läßt er uns in seiner unbegreiflichen Geduld auch an unseren Religionswesen herumdoktern, vielleicht, damit wir differenten Christen uns in langanhaltendem edlen Wettstreit bewähren – wohl nicht im „Herr-Herr-Sagen", vielmehr im Tun des Willens des Vaters unseres Herrn (Matth. 7, 21). Also: auch unsere verschiedenen Kirchentümer sind

nicht göttlicher Herkunft und göttlichen Rechtes, sind nicht identisch mit der Ekklesia, die sich der Heilige Geist Jesu Christi als seinen Körper baut, sondern sie gründen sich, mit Luther zu reden, auf „Menschensatzungen" und sind deshalb zu buchen auf dem Blatte menschlicher Rechtsinstitutionen.

Nun ist die christliche Ethik keineswegs in der Lage, sich an solch buntscheckigem Rechtswesen, seinen Ursachen und Zielen deswegen für uninteressiert zu erklären, weil es allzumenschlich rational sei, wo sie es doch nur mit Gottes offenbartem Willen und der Reaktion der Menschen auf Gottes Gebote zu tun haben wolle und haben könne. Denn alles, was wir mit unserm Eigenwillen und unserer Vernunft, die wir von unserm Schöpfer haben, unternehmen, zumal unsere Institutionen planmäßiger Selbsthilfe, sind – theologisch gesehen – irgendwie von Gott her. Andrerseits aber wäre es ein theologischer Kurzschluß, wollten wir Gott zum moralischen Gesetzgeber der Menschennatur erklären, damit, für uns einleuchtend, die Menschheit als Ganzes weiterbestehen könnte bis zum Tage des großen Weltgerichtes. Das hieße, an Gottes Stelle einen anthropomorphen Götzen setzen. Vielmehr ist *sein* Walten und Wirken, wie uns die Bibel unmißverständlich belehrt, souverän ungesetzlich, ist prinzipiell „ganz anders" als das Walten und Ordnen der Recht setzenden Menschen. Das Charakteristikum aller „Gesetze" ist Richtigkeit, das Charakteristikum der Setzungen (Schöpfungen) Gottes aber ist Wirklichkeit und Wahrheit, beides von absoluter Art. Unsere Gesetze stimmen bestenfalls innerhalb der Sachgebiete, für die sie erdacht werden. Das ergibt dann die sogenannten „Eigengesetzlichkeiten" etwa der Wirtschaft (im Gegensatz zur „guten Sitte"), des Krieges (im Gegensatz zur Friedensordnung), der Kirche (Kirchenrecht im Gegensatz zum Staatsrecht, doch auch im Gegensatz zur „Gerechtigkeit des Reiches Gottes") usw. Weil solche Eigengesetzlichkeiten untereinander divergieren, bedeuten sie nicht weniger als Sackgassen unseres Rechtswollens und Rechtssetzens und machen uns auf die Dauer zu Skeptikern und Anarchisten. Höchst bedenklich ist es, sich aus solchen Sackgassen dadurch hinauszuhelfen zu trachten, daß man *eine* dieser Eigengesetzlichkeiten alle anderen Eigengesetzlichkeiten überwuchern läßt. Man nennt das „Dämonisierung" etwa des Geldes (zum „Mammon"), der Nation (zum Moloch, der die Erstgeborenen frißt), des Kultwesens (zum papistischen Teufelsstaat, lutherisch geredet) usw.

Am krassesten aber kommt uns unser Ungeschick im Schaffen einer unanfechtbaren Sollordnung zu Bewußtsein, wenn wir uns um die Ge-

rechtigkeit bemühen. Denn was uns dabei bestenfalls gelingt, ist das korrekte Verhalten gemäß dem geltenden Gesetz, oder gar ein Verhalten der Nachsicht gegenüber dem Missetäter. Moralisch gesehen war das Urteil des Pilatus über Jesus wohl ungerecht, doch auch Gottes Rechtfertigung der Sünder um des unschuldigen Kreuzestodes Jesu willen ist, moralisch gesehen, ungerecht. Juristisch gesehen, ist das Verhalten des Pilatus vielleicht gerecht, die iustificatio impii sola gratia von seiten Gottes aber – trotz Anselms Satisfaktionstheorie – auch nicht in Ordnung; denn nach der uns Menschen einleuchtenden Gerechtigkeitsordnung wäre nur die *Verdammung* der Sünder durch Gott gerecht. Indes war Pontius Pilatus wohl ein schlechter Richter, auch wenn wir an ihn den Maßstab der römischen Rechtsphilosophie seiner Zeit legen; denn die stoisch denkenden römischen Juristen haben die „ars boni et aequi" in der Befolgung des Naturrechts gesucht, das den Menschen angeboren sei und durch das Rechtsgefühl zu ihnen spreche. – Die katholische Scholastik meint, daß solche natürliche, ursprüngliche Gerechtigkeit dem Protoplasten Adam zu eigen gewesen sei; nach dem Fall sei ihm nur noch ein Rest davon erhalten geblieben. Sie nennt das die „sekundäre" oder „relative" Gerechtigkeit im Unterschied zu jener „primären" oder „absoluten", die nurmehr Gott allein und seinem Christus eigne. Daher vermöge denn auch der biblische Jesus Christus absolut gerechterweise Sünden zu vergeben und ebendeshalb seien wir belehrt, Gott zu bitten: vergib uns unsere Schuld. – Allein, was wissen wir von dem Protoplasten und seiner Gerechtigkeit? Aus der Heiligen Schrift jedenfalls nichts! Spekulationen darüber sind, wie schon angedeutet, gnostisch. Luther nimmt auf solche Pseudotheologie gelegentlich Bezug, doch ernsthaft tut er da nicht mit. Das kanonische Recht aber, das auf jener Grundvoraussetzung aufgebaut ist, erscheint ihm ganz und gar verdächtig und verächtlich, weil die Kanonistik sich anmaßt, Gottes absolute Gerechtigkeit zu kennen und zu pflegen. Für evangelisches Nachdenken ist die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden um des ungerecht erlittenen Kreuzestodes Christi willen schlechterdings das große Wunder, das im Glauben bedankt und gepriesen sein will[1].

Die legislatorischen Ordnungen, unter denen wir leben, sind menschliche Rechtsinstitutionen, wenn auch zum Teil uraltes und ungeschriebenes Gewohnheitsrecht, erstaunliche Phänomene der Selbsthilfe zur Regelung des gesellschaftlichen Wesens und zur Sicherung des Fortbestandes der Menschheit. Doch weil *alles* Wirkliche geheim-

[1] E. E. Schneider, Das Mysterium der Gerechtigkeit, ThZ 13 (1957), S. 109–135.

nisvollerweise in Gott seinen Bestand hat, und weil wir so gerne glauben möchten, daß zumindest *die* Menschensatzungen, die aus „gutem Willen" hervorgebracht wurden und werden, von Gott mitwirkend unterstützt werden, können wir die Bezeichnung des von Menschen herrührenden Oberbaues der göttlichen Seinsordnung, d. h. also: der Sollordnung, als *mittelbare* „göttliche Erhaltungsordnung" gerade noch gelten lassen, obzwar wir sie besser vermeiden sollten[1].

V

Die Vollendungsordnung

Wir haben uns nun noch in aller Kürze auseinanderzusetzen mit dem gewichtigen Gegenargument der christlichen Naturrechtslehre: Gott selbst, der Schöpfer und Erhalter, ist der Gesetzgeber seiner Menschen. Er hat ihnen sein ungeschriebenes Gesetz nicht nur zugleich mit der Schöpfung ins Herz gegeben, sondern weil sie ihre Herzen von ihm abwandten, hat er sie überdies auf Steintafeln geschrieben, die Mose der Menschheit vom Sinai herunterbrachte (Ex. 31, 18; Deut. 5, 19), den Dekalog. Diese zehn Sätze werden aber im Alten Testament nicht „mischpatim" (Gesetze), sondern „debarim" (Worte) Gottes genannt und wir sind gewohnt, sie als „mizwoth" (entolai, mandata, Gebote) zu bezeichnen. Sie sind aber wegen ihrer unkasuistischen Allgemeinheit und teilweise negativen Fassung nicht Rechtssätze. Vielmehr setzen sie eine bestimmte Seins- und Sollordnung voraus und weisen mahnend und warnend hin auf den göttlichen Schöpfer und Weltregenten, der seine Kreatur nicht nur durch Gesetze, die Menschen erdacht und erlassen haben, erhalten will, sondern der sie vollenden wird durch sein (gleichsam richterliches, nämlich) versöhnendes und heiligendes Walten! – Als Voraussetzungen des Menschendaseins finden sich vor: Vater und Mutter in ihrer Autorität, das Institut der Ehe (und des Verlöbnisses), das Privateigentum (welches sich von selbst versteht), der gute Name und die Ehre der Menschen. All das soll unantastbar gelten, solange dieser Kosmos währt. Der eine Gott, der andere Götter neben sich nicht duldet, will es so haben. – Wer diese Zehnworte respektiert und hält, dem soll es unendlich gelohnt werden; wer „awon" (Missetaten) begeht, soll mit seiner Sippe

[1] Vgl. dazu H. Liermanns Ausführungen über ein „Ius canonicum Protestantium" in Evang.-lutherische Kirchenzeitung, Jahrg. 1956, Nr. 12, S. 202: Die ev. Kirche könne nicht rechtlos leben. „Denn auch die Kirche steht, wie jede andere Vergesellschaftung von Menschen, unter dem Gesetz der Schöpfungsordnung Gottes, daß sie sich auf die Dauer nur in einer irgendwie gestalteten Rechtsordnung konstituieren und in ihr weiterleben kann."

bis ins dritte und vierte Glied dafür büßen. – Das ist „Gottes Gerechtigkeit" im mosaischen Bund: die Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem Gutwilligen überwiegt sein gerechtes Strafwalten gegenüber dem Frevler. Doch am Ende verkündigt derselbe Gott durch seinen Propheten Jeremia: Sie haben jenen Bund nicht gehalten und ich mußte sie zwingen (etwa mit schweren Heimsuchungen und Katastrophen, doch auch mit Gesetzen, die sie sich selbst in ihrer Staats- und Kultordnung gegeben haben). Darum will ich meine „tora" (Unterweisung, nicht „Gesetz") in ihr Herz geben (nicht mehr auf steinernen Tafeln, so daß sie meinen, diese Unterweisung sei als „Gesetz" kodifiziert) . . . und sie sollen mich alle erkennen, beide, klein und groß. Und ich will ihnen ihre Verschuldung (awon) vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken (Jer. 31, 31 ff.). – Das ist „Gottes Gerechtigkeit" im Neuen Bund, im endgültigen Bund! – Wir interpretieren es theologisch: Gottes Gebote und ihre Erfüllung sind nicht: Gesetz und Gesetzeserfüllung, sondern Gabe und Aufgabe auf das Eschaton hin.

Es ist also der *lebendige* Gott, der mit den Menschen nicht mittels eines Gesetzbuches Umgang pflegt, der sich ihnen vielmehr zusehends herzlicher offenbart, sie durch seine Unterweisung in die Schule nimmt, damit sie sich je weniger „gelüsten lassen", der mit ihnen liebend umgeht. (Siehe Hosea, Jeremia, das Evangelium und Paulus!) Unverständliche Barmherzigkeit ist *seine* Gerechtigkeit, nicht aber juristische Korrektheit. Und das theologische Nachdenken muß sich auch dort, wo es von der Gesetzgebung Gottes redet, vor den Irrtümern menschlichen Analogiedenkens hüten. Gott hat das mosaische Gesetz um unserer Sündhaftigkeit willen „nebenherein" kommen lassen (Röm. 5, 20), sowie Er auch das „sittliche Naturgesetz" der Stoa und ihrer Nachsprecher als „mittelbare Erhaltungsordnung" schier unsterblich gemacht hat. Er hat, gleichnishaft gesagt, uns „hernach" ja auch mit dem nachhinkenden bösen Gewissen ausgestattet. Seine *göttliche* Art aber, mit uns umzugehen, ist kein Gesetz, kein Prinzip, sondern der lebendige Prinzeps, der als Kyrios wiederkommen wird. Das entscheidende theologische Wort zur Seinsordnung und zur Sollordnung kann daher nur lauten: sie sind das göttliche und menschliche Vorspiel für die Vollendungsordnung des Reiches Gottes, das schon in diesem vergehenden Äon seinen Glanz und seine Macht merken läßt, so wahr Jesus Christus durch sein Wirken und Verkündigen, seinen Tod und seine Auferstehung die Christenheit ins Dasein gerufen hat und sie mit seiner Botschaft in die Welt sendet.

Wir haben gesehen: weil trotz der göttlichen Seinsordnung die Sünde selbstherrlicher Gottesfeindschaft „vor der Tür ruht" und die

Menschheit zu verderben droht, versucht diese, sich durch eine vernünftige und möglichst umfassende Sollordnung ihren Fortbestand zu sichern und ihr Dasein menschlich-sinnvoll zu gestalten. Der Effekt ist die Domestizierung, Zivilisation und Kultur der Rassen und Völker. Daß aber Rechtsinstitutionen „die Sünde" nicht niederzwingen können (sie im Gegenteil, wie Paulus schon erkannte, groß machen), daß sie uns den Zugang zu Gott und *seiner* Gerechtigkeit nicht unter die Füße zaubern, ist längst evident.

Besonders deutlich wird das sowohl am Grundtyp aller Kulturinstitutionen, nämlich der Ehen- und Familienordnung, als auch am komplexen Haupttyp aller Gesetzesschöpfungen, nämlich am Staate. Wo ist die untadelige Familie, wo ist sie je gewesen und wird sie je verwirklicht sein? Wo ist der vollkommene Staat, wo ist er je gewesen und wird er je verwirklicht sein? – Es sind Idealtypen, die dem menschlichen Ordnungswollen vorschweben und sie haben als solche einen großen regulativen Wert. Doch wären sie – wir fingieren den Fall – irgendwo realisiert, so wären sie Triumphe des ichbezogenen Menschengeistes, wären also sündig und nicht in Ordnung vor Gott. – Die Römische Kirche allerdings meint, daß sie beide empirisch und dennoch von vollkommener Güte aufzuzeigen vermöge, sowohl die heilige Familie als auch den heiligen Staat; fügt aber gleich hinzu, daß es nicht menschliche Schöpfungen seien, sondern Gottes Mirakel in der Welt: das familiäre Zusammensein von Vater Josef, Mutter Maria und dem Gottmenschensohn Jesus sei die heilige Familie, die Papstkirche mit ihrem heiligmäßigen Regieren und Dienen sei der heilige Staat. Nun ist dies wie jenes erträumt postuliert, wie uns die biblische Wirklichkeit und die allzumenschliche Kirchengeschichte belehren.

Grundsätzlich allerdings ist das Reden von der „heiligen" Familie und dem „heiligen" Reiche dennoch in Ordnung, mehr als das; die heilige Familie und das heilige Reich sind die Faktoren, mittels welcher sich die Vollendungsordnung des Evangeliums auf die Realfunktion aller anderen Ordnungen entscheidend auswirkt. Jesus selbst weist darauf hin (Mark. 10, 6 ff. und Joh. 13, 34 ff.). Er deutet nämlich die am Anfang der Bibel aufgezeigte schöpfungsmäßige Zuordnung der Geschlechter aufeinander als Gottes Stiftung der Einehe. Dennoch gelte sie bloß bis zum Ableben der Partner; in der Auferstehung wird man nicht freien noch sich freien lassen (Luk. 20, 35 und Par.). Das Evangelium bezeichnet die Einehe also als voreschatologisches göttliches Provisorium. – Für sein heiliges Reich aber gibt Jesus seinen Jüngern das „neue Gebot", „daß ihr (die Jünger) euch untereinander liebet, wie ich euch geliebt habe". Solche „agape" ist

nun kein besonderes Privatverhältnis zwischen dem Christen und seinem Gott, sondern ein neues Seinsgefüge, in dem wir allesamt Gott und „den Brüdern" zugeordnet sind, nämlich „das Gesetz Christi" (Gal. 6, 2), oder „das vollkommene Gesetz der Freiheit" (Jak. 1, 25). – Ein paradoxer Begriff; denn „Gesetz ist immer Zwangsordnung, während Liebe ein Leben ohne allen Zwang ist. . . . Sie ist das einzige aller menschlichen Motive, das die Freiheit niemals verleugnet."[1] Auch diese Reichsordnung der Christenheit ist übrigens eine ordnende Zielsetzung auf Widerruf; sie wird aufgehoben sein, wenn Gott in der Ewigkeit „alles unter seine Füße getan hat" (1. Kor. 15, 27), ist also voreschatologische Vollendungsordnung.

Jesus erscheint beidemale wohl nicht als neuer „Gesetzgeber"; doch gibt er für das irdische Leben der Christenheit ganz unzweideutig die beiden konkreten Gebote der Bruderliebe und der Treue. Hier, wo der Kampf ums Dasein ontische Ordnung ist, soll es, solange dieser Äon währt, dennoch eine bessere Seinsweise geben, nämlich *sein* heiliges Reich, welches er, der Christus, die Rechte Gottes, aufbaut. So verstehen wir auch Luthers „ordo hierarchicus: oeconomia, politia, ecclesia".

„Der Kosmos vergeht mit seiner Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit" (in den kommenden Äon, 1. Joh. 2, 17). Der Wille Gottes aber ist: du sollst Gott lieben . . . und den Nächsten wie dich selbst! – Die selbstlose Liebe bildet also die von Gott dargebotene Brücke aus diesem Äon in den kommenden. Jesus Christus zeigt sie auf, verkündigt sie und baut sie. Die an ihn glauben, bilden (wieder mit Luther zu reden) das „corpus Christi mysticum" (besser: mysteriosum), den „mundus spiritualis". Das weltliche Reich aber ist des Teufels Reich, ist der große Haufen, Heiden, Juden, Namenchristen, „nomine fidelis, re . . . infidelis"[2]. Auch dieses bildet einen mysteriösen Leib, dessen Haupt eben der Teufel ist[3]. Auch eine *moderne* christliche Ethik wird ohne den „Teufel" kaum auskommen! – Unser *christliches* Recht ist: In dieser Welt „nicht sich zu sträuben wider Unrecht, . . . nicht sich zu rächen, sondern dahinzugeben Leib und Gut, daß es raube wer da raubt. Wir haben doch genug an unserm Herrn, der uns nicht lassen wird, wie er verheißen hat, Leiden Leiden, Kreuz Kreuz ist der Christen Recht; das und kein anderes."[4] Luther hätte sich auch auf Phil. 3, 20 berufen können: unser Bürgertum ist im Himmel!

[1] W. Elert, Das christliche Ethos, Tübingen 1949, S. 367.
[2] WA 6; 560, 70 (De captivitate Bab.).
[3] WA 18; 750, 33 u. 782, 31 (De servo arb.).
[4] WA 18; 310, 7ff. (Ermahnung zum Frieden . . .).

Er führt es selbst in der „Freiheit eines Christenmenschen" aus, wo er den Gedanken ins Aktivum abwandelt: „mutuo ... sumus alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit." [1]

All das bedeutet aber bei Luther keineswegs den Ruf zum Zölibat und zur politischen Abstinenz; im Gegenteil, den Ruf zur monogamen Ehe und rechten Familienökonomie, ebenso wie den Ruf zu treuem und selbstlosem Dienst im christlichen Staat. Beide Plätze sind „occasio ... fidei et charitatis exercendae" [2]. Hier hat sich der Christ, eben im Rahmen seiner speziellen Berufspflichten, gläubig zu bekennen zum neuen Himmel und zur neuen Erde, nämlich zu Gottes ewiger Gerechtigkeit (2. Petr. 3, 13), und zwar so, daß in seinem Wirken die Liebe und das Erbarmen Gottes deutlich werden. Der christliche Staatsmann, der christliche Freiberufler, die christlichen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die christlichen Mütter und Väter, die christlichen Lehrer, christlichen Ärzte, christlichen Diener am Wort und Sakrament usw. frommen der Welt. Der Schöpfer dieser Welt ist auch ihr Vollender.

Um der größeren Klarheit willen sei kurz aufgezeigt, welche Weltanschauung jenen Aussagen Luthers zugrunde liegt. Wir wollen es mit *modernen* Worten sagen: Von der Schrift unterwiesen, deutet der Reformator die Wirklichkeit dualistisch als „Satansreich" und „Christi Reich". Satans Reich ist längst da, Christi Reich aber soll mehr und mehr an Boden gewinnen. Jenes soll nach Gottes Rat besiegt, ersetzt und vollendet werden im eschatologischen „Reiche Gottes", dessen zeitliche Vorwegnahme eben das „Reich Christi" bildet. Denn während die gottlose Menschheit (erfolglos) bemüht ist, die Verwirrungen, deren Ursprung im „mysterion tes anomias" (Geheimnis der Bosheit, 2. Thess. 2, 7) zu vermuten ist, durch ihre Rechtsinstitutionen zu überwinden, hat Gott schon in der Offenbarung des Alten Bundes uns das Heilsziel enthüllt. Seine Unterweisung (tora) wurde für die, welche einen Hauch seines Geistes verspürt haben, zum Pädagogen auf den Christus hin, der das „Gesetz" im Evangelium aufgehoben hat, sich stellvertretend für uns aufopferte und *sein* „Reich" errichtete, in welchem Gott waltet „mit" seiner Linken und „mit" seiner Rechten [3]. In das Reich dieser Welt, das Satansreich, wirkt also Christi Reich hinein, und zwar mittels des weltlichen (links) und des geistlichen

[1] WA 7; 66, 35 ff. Zur obigen Skizze vgl. Johannes Heckel, Lex charitatis, München 1953, und Ernst Wolf, Politia Christi in Peregrinatio, München 1954.
[2] WA 57, 3; 217, 5 f. (Hebr. Komm. 1517/18).
[3] Vgl. die lichtvollen Ausführungen von P. Althaus, Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, Lutherjahrbuch 1957, S. 40 ff.

(rechts) Regimentes. Das „weltliche Regiment" übt Christus aus sowohl in der oeconomia (alle Menschengemeinschaften, welche sich um die Wirtschaft und um alle möglichen geistigen Güter bemühen), als auch in der politia (d. h. Regierung, Polizei, Gerichtswesen, staatliches Fürsorgewesen aller Art usw., speziell auch die staatliche Fürsorge für die Kirche); er tut es so, daß er die hier und dort verantwortlichen Personen in seinen Dienst nimmt und sie dazu ertüchtigt durch den Heiligen Geist. Das „geistliche Regiment" übt Christus durch die ecclesia, seine Christenheit, aus, die er gliedert in Gemeinden, welchen die Träger des sakramentalen Predigtamtes dienen. Sehr vieles davon, was die im Reiche dieser Welt verlorenen Menschen sich je und je durch Institutionen der Selbsthilfe erworben haben, will er der Machtsphäre des Satans entziehen, indem er die menschlichen Ordnungen in „ordinationes divinae" verwandelt. Das sakramentale Predigtamt ist allerdings, wie unsere Theologie zu sagen pflegt, das einzige Amt „de iure divino". Es strahlt das Licht des Heiles aus in die Ämter des Reiches Christi „mit der Linken", welche sich – geschichtlich gesehen – die Menschheit zunächst selber mit ihren Rechtsinstitutionen geschaffen hat, „de iure humano".

Wenn bei dem Amt der Kirche von „ius divinum" geredet wird, ist freilich mit zu bedenken, daß dieser Begriff aus der heidnischen Rechtssphäre herstammt. Gott aber gibt nicht juridische Gesetze, sondern „Gebote"; am Ende das Evangelium des „neuen Gebotes" der Liebe (Joh. 13, 34), welches Paulus wohl auch „das Gesetz Christi" nennen mag (Gal. 6, 2). Also ist der beliebte Terminus „ius divinum" nur mit Vorsicht zu gebrauchen!

Man könnte schließlich fragen: verbirgt sich in dieser theologischen Schematik nicht ein Versuch der Enteschatologisierung? – Darauf ist zu antworten: Gewiß nicht; denn Christi Reich (einschließlich der Kirche) ist nicht das Endziel des gottgewollten kosmischen Geschehens. Der kommende Christus wird als göttlicher Weltenrichter alles Erschaffene beseligend oder verdammend vollenden. Die Herrlichkeit des Dreieinigen Gottes aber wird das Ewig-Letzte sein!

Es sind nicht nur moderne *Redewendungen,* mit denen ich hier Luthers Weltanschauung wiederzugeben versuche; vielmehr meine ich, daß auch wir Menschen des 20. Jahrhunderts uns zu solcher Lebensauffassung bekennen können. Ihre drei Prinzipien sind Freiheit und Verantwortung, Gehorsam und Treue, Glaube und Liebe. Fraglos wirken sie sich aus auch in der Empirie dieser vergehenden Welt. Das machtvolle Prinzip, welches darüber hinausweist, ist die eschatologische Hoffnung. Alles fromme und unfromme Suchen und Trachten

findet nach Gottes Rat, Macht und Retterwillen seine Erfüllung und Bekrönung in dem Walten des Prinzips Jesus Christus[1].

[1] Sauber zu unterscheiden von der oben skizzierten Ordnungslehre sind die sieben Stationen eines *umfassenden* theologischen ordo salutis (1. Lobpreis des Schöpfers – vom Erleben her, 2. Verängstetsein – von der allseitigen Gefährdung her, 3. Unterwiesenheit – durch die Kirche, 4. Selbstverzweiflung – wegen unserer Fragwürdigkeit, 5. Glauben – dank dem Ergriffensein durch Christus, 6. Versöhnung und Heiligung – auf Grund der Paraklese [der *traditionelle* ordo salutis], 7. Harren auf die Erlösung – aus Vertrauen zum Evangelium). – Eine andere Frage allerdings ist es, ob Seinsordnung – Sollordnung – Vollendungsordnung auf das Blatt der Heilsgeschichte gehören. Diese Frage möchte ich bejahen; noch mehr, das System der Ordnungen, wie es oben skizziert ist, möchte als der Umriß einer an der Heilsgeschichte orientierten Soziologie verstanden werden.